Luis Legaz y Lacambra

Catedrático de la Universidad de Santiago de Compostela

Introducción

a la

Teoría del Estado Nacionalsindicalista

BOSCH, Casa Editorial - Apartado 928 - BARCELONA

INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA
DEL
ESTADO NACIONALSINDICALISTA

KELSEN. — ESTUDIO CRÍTICO DE LA TEORÍA PURA DEL DERECHO Y DEL ESTADO DE LA ESCUELA DE VIENA. Barcelona, Casa Editorial Bosch, 1933.

CUATRO ESTUDIOS SOBRE SINDICALISMO VERTICAL (en colaboración con *Bartolomé Aragón).* Prólogo del Excmo. Sr. D. *Pedro González Bueno,* ex Ministro de Organización y Acción Sindical. Zaragoza, Tip. La Académica, 1939.

En prensa

ESTUDIOS DE DOCTRINA JURÍDICA Y SOCIAL. — I. INFLUENCIA DEL ESPÍRITU RELIGIOSO EN LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS JURÍDICOS Y LA ESTRUCTURA ECONÓMICA. — II. DOCTRINA ECONÓMICA Y SOCIAL DEL NACIONALSINDICALISMO. — III. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL DERECHO NACIONALSINDICALISTA DEL TRABAJO.

Artículos

En "Revista Universidad" (Zaragoza), Revista de Legislación y Jurisprudencia, Revista de Derecho Público, Archiv für Rechts- und Socialphilosophie, Zeitschrift für öffentliches Recht, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Revue Internationale de la Théorie du Droit, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Jerarquía y Revista de Educación Hispánica.

Traducciones

W. SAUER. — FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL. Barcelona, Labor, 1933.

KELSEN. — EL MÉTODO Y LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA PURA DEL DERECHO. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1933.

KELSEN. — TEORÍA GENERAL DEL ESTADO. Barcelona, Labor, 1934.

KELSEN. — FORMA DE ESTADO Y FILOSOFÍA (en la edición española de "Esencia y valor de la democracia". Barcelona, Labor 1934).

MIRKINE-GUETZÉVITCH. — DERECHO CONSTITUCIONAL INTERNACIONAL. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1935.

MAYER. — FILOSOFÍA DEL DERECHO. Barcelona, Labor, 1937.

MAX WEBER. — LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU CAPITALISTA. (En prensa.)

-8-

b.1 X-54-147208-8

INTRODUCCIÓN

A LA

TEORÍA DEL ESTADO NACIONALSINDICALISTA

por

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

Catedrático de la Universidad de Santiago de Compostela; Miembro del Instituto Internacional de Filosofía del Derecho y Sociología Jurídica; Correspondiente del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social.

C.P. 3925
CIENCIA POLITICA
BIBLIOTECA

Re D.D.P. nº 1850

LIBRERIA E IMPRENTA
EULOGIO DE LAS HERAS
SIERPES, 13 - SEVILLA

BOSCH, Casa Editorial - Apartado 928 - BARCELONA

ES PROPIEDAD

IMPRESO EN ESPAÑA

Imprenta Clarasó; Villarroel, 17. — Barcelona. — 1940

PRÓLOGO

Necesita España una teoría del Estado, porque España, como todos los pueblos, necesita conceptos: vivir de conceptos y vivir conceptos, porque un pueblo sin conceptos es un pueblo sin forma y sin norma y, por tanto, carente de ser, de existencia histórica. No es una circunstancia debida al azar que los pueblos posean grandes filósofos especulativos y poetas-filósofos cuando hacen sentir fuertemente su presencia en la historia o, al menos — es el caso de la Alemania desgarrada en Estados minúsculos semifeudales, que caminaba hacia su unificación bajo el signo prusiano, — cuando se dispone a nacer a la vida de la historia. Y por no ser un azar ese hecho, la filosofía especulativa más auténtica es siempre una filosofía del Estado. Tal es la verdad que se comprueba en Platón como en Aristóteles, en San Agustín como en Santo Tomás y como en Hegel, o en el Dante como en Goethe. Y si en España no podemos encontrar filósofos especulativos de esta magnitud, porque tuvimos más vocación teológica que filosófica, nuestros teólogos fueron los que expresaron especulativamente nuestra teoría del Estado y nuestra doctrina del Imperio: los dos conceptos que España vivió y realizó ejemplarmente en el siglo de su grandeza histórica.

Los que aprendimos a exaltar la Inteligencia, porque sabemos que la Inteligencia es la primera prerrogativa del hombre y que este mundo ordenado en que vivimos es la obra de una Inteligencia Suprema, debemos contribuir, si por profesión nos ocupamos especulativamente con el Derecho y el Estado, a la elaboración de los criterios

intelectuales que deben presidir la vida del pueblo, que no son — como pretende cierta filosofía más o menos de moda — "abstracciones antivitales", sino la concepción que el Espíritu — encarnado en el modo de ser de una patria — logra de sí mismo.

No comprende, pues, nada de la esencia última de la revolución nacionalsindicalista, quien no vea la necesidad y las posibilidades de una nueva teoría del Estado en España, entendida en sentido esencial: no como un escarceo jurídico o sociológico más, sino como un repensar filosóficamente el hecho del Estado. Por afirmarlo así, me veo obligado a declarar que los estudios que componen el presente volumen no son esa teoría del Estado, cuya necesidad me parece tan urgente. El lector menos avisado comprenderá, por la simple lectura, que, en rigor, el Estado en sí no constituye el objeto de ninguno de los estudios que van a continuación. No constituyen, pues, una teoría del Estado; pero son una etapa necesaria en el camino que debe conducirnos a elaborarla.

Tampoco son nuevos todos los estudios que ahora publico. El que encabeza el volumen — El Estado de Derecho — *es la segunda edición — que deroga a la primera — de un trabajo que se escribió en 1932 y vió la luz en 1934. Trabajo de una época en la que yo no poseía aún la claridad deseada sobre algunos conceptos filosóficos fundamentales — persona y Estado — y por eso mismo era incapaz de comprender en su verdadera esencia el hecho moderno por excelencia que es el fascismo. A pesar de eso, considero que percibí con bastante exactitud las razones sociológicas, de un lado, ideales, de otro, que hacen del Estado liberal de Derecho una imposibilidad radical. Había, pues, en aquel trabajo, una contradicción interior: el análisis acertado de una tendencia de nuestro tiempo, y una valoración equivocada del resultado del análisis; urgía, naturalmente, resolver la contradicción, poniendo de*

acuerdo el análisis con la valoración: llegar, pues, a una nueva valoración, que sólo podía lograrse por medio de un conocimiento más perfecto. Fruto de este acuerdo es el actual estudio sobre el Estado de Derecho. Espero que con él contribuiré, aunque en modesta medida, a preparar no sólo en mí, sino en los demás, la necesaria actitud de afirmación ante el Estado, que es preciso basar ante todo en el entusiasmo por nuestra revolución nacionalsindicalista, pero también, y de modo muy importante, en el conocimiento y la reflexión de y sobre las formas existenciales anteriores del Estado y las causas de su crisis, de su imposibilidad.

Tampoco es inédito el estudio que corona el volumen, en el que pongo de relieve el sentido humanista del nacionalsindicalismo. El lector reconocerá en él la refundición del trabajo de igual título publicado en el número 3.º de "Jerarquía", con otro de tema análogo aparecido en la "Revista de Educación Hispánica". Y así como el primer estudio contiene principalmente un análisis sociológico y político, el último trata de fijar una posición filosófica general, con lo que el libro adquiere las necesarias perspectivas filosóficas. Esa posición ha sido constante en mí, pero necesitaba también purificarla de algunas influencias tan sugestivas como unilaterales y perturbadoras. Hecho esto, creo que estoy plenamente de lleno en la ortodoxia nacional española y, concretamente, nacionalsindicalista, propugnando un sentido humanista de nuestra concepción del hombre y de la vida. Y espero que este humanismo no será del tipo de los que hacen exclamar a Pedro Mourlane Michelena: "ante todo, ¡cuidado con los profesores!"

No, no habrá cuidado, porque mi conciencia humanista va íntimamente ligada a mi conciencia "revolucionaria" y a mi conciencia "estatal", porque no concibo una revolución y un Estado para España que no sirva en último término para salvar al hombre, como no concibo una exal-

tación del hombre que no implique una revolución y la instauración de un Estado; porque sin revolución, el hombre real de carne y hueso seguirá hundido en España, y porque sin Estado, sin un Estado que realice una tarea seria e imperial en el mundo, la vida del español es sólo "vida privada", que aun cuando no carece de virtudes esenciales, es al fin y al cabo una vida que no puede desenvolver todas sus posibilidades; es vida mutilada y frustrada para la historia.

El trabajo que va en segundo lugar es una continuación del primero; éste se ocupa con una forma existencial del Estado que constituye ya una imposibilidad práctica; aquél tiene por objeto la forma estatal que sigue al Estado de Derecho: lo que llamamos Estado totalitario; pero tampoco se ocupa realmente de éste, sino sólo de un problema concreto que interesa al mismo: el Partido. Cuestión de moda, "cuestión elegante", como dice Panunzio, ésta de las relaciones entre Estado y Partido en la ciencia constitucional de los regímenes totalitarios. Pero en mi estudio no pretendo limitarme a un discreteo jurídico, ni menos a un estudio histórico-comparativo; sino que trato de valorar lo más exactamente posible, bajo el signo de mi conciencia política, la esencia del Movimiento y su acción revolucionaria y creadora de una forma nueva de Estado, dando a todo esto una forma jurídica; porque de las creaciones jurídico-constitucionales dependerá en el futuro próximo que la acción del Partido sobre el Estado tenga carácter permanente y eficaz o se reduzca a la nada.

Y, por último, el trabajo siguiente trata de penetrar más en la esencia del Estado, sin agotar el tema, rozándolo tan sólo, limitándome a establecer una actitud afirmativa, que considero necesaria para el nacionalsindicalismo.

Así, pues, aun cuando heterogéneos, estos estudios poseen cierta trabazón y unidad, porque los vincula un pen-

samiento homogéneo y unitario; y ese pensamiento tiende a la elaboración de una teoría nueva del Estado.

Por lo demás, esta tarea no puede ser llevada a cabo por un pensador aislado. Tampoco es obra de meros juristas ni de sociólogos. El día que nuestros filósofos — confío en que España producirá pronto filósofos auténticos que demuestren que nuestro pueblo no es incompatible con la metafísica — se decidan a pensar en serio sobre el Estado, la revolución nacional española habrá encontrado su definitiva formulación conceptual. Y acaso entonces es cuando de veras estará realizada. Porque en la política, como en todo, la voluntad y el buen deseo es mucho; pero siempre es verdad que in principio erat Verbum. *Y es hora de que el Verbo de nuestros Fundadores del nacionalsindicalismo, que fué ante todo intuición y profecía, tenga el concilio que desarrolle el Credo de verdades racionales que sea aceptado, asimilado y vivido por toda la hispanidad.*

En esta hora trágica del mundo, España puede prestar a la humanidad el servicio "imperial" de nutrirla con sus conceptos salvadores. La historia política e intelectual de España, en cuanto es expresión de la España real *y no sólo de la España* existente, *es un acto permanente de servicio a la humanidad. Esta característica, no inesencial, nos diferencia de otros pueblos, y nos salva: como colectividad y como individuos. Por eso consideramos misión de España forjar la nueva Teoría del Estado, en la que el Estado y el Hombre, la Persona y la Patria no sólo se impliquen recíprocamente en una unidad indestructible, sino que no se comprendan fuera del servicio a las normas y valores morales que constituyen el patrimonio de la Humanidad.*

EL ESTADO DE DERECHO

I

EL CONCEPTO DEL ESTADO DE DERECHO

El Estado de Derecho es uno de los misterios de la ciencia política; representa, en la ciencia del Derecho y del Estado, lo que representa en la Teología el misterio del Dios-Hombre, el misterio del Creador de la Naturaleza sometido a la Naturaleza; pero si aquí, por la fe, concedemos validez ontológica al contenido del misterio, y lo sabemos "verdad", ningún acto de fe puede obligarnos, en cambio, a aceptar el misterio de que el Estado, creador del orden jurídico, esté sometido a su propia creación. La dificultad de índole conceptual que va aparejada en este problema, llevó a Kelsen (1), reflexionando sobre el paralelismo de la Teología y la Jurisprudencia, a zanjar la dificultad con lapidaria fórmula: *el hombre no debe ser sólo su propio diablo, debe ser también su propio Dios;* cada uno puede realizar en sí la obra de la "Encarnación", dejando de ver en ésta un hecho histórico realizado por Cristo. Del mismo modo, sigue Kelsen, se debe renunciar a la concepción del Estado de Derecho como hecho histórico para no ver en él sino la realidad de todo Estado; el Estado es el mismo orden jurídico; todo orden jurídico es orden estatal; luego todo Estado es jurídico, es decir, Estado de Derecho.

Partiendo, pues, de un panteísmo antiteológico, que no era necesario para fundamentar su concepción del Es-

(1) V. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2.ª ed., 1928, pág. 6 y siguientes.

tado de Derecho, aunque guarda con ella una indudable conexión de sentido, convierte Kelsen el ideal político del Estado de Derecho en una categoría epistemológica. Ahora bien, si con este procedimiento podría admitirse que Kelsen había resuelto una dificultad gnoseológica, no por eso deja de seguir en pie el problema. Por lo menos, no puede negarse que el problema del Estado de Derecho está impregnado de sabor jusnaturalista. La idea jusnaturalista de la persona se traduce en la figura del ciudadano con su esfera de libertades y sus derechos imprescriptibles; y esa figura pertenece necesariamente a la realidad del Estado de Derecho (1).

Por eso, según Carl SCHMITT (2), la constitución del moderno Estado burgués de Derecho es, atendiendo a su desenvolvimiento histórico y al tipo ideal que todas tratan de realizar, una constitución liberal, en el sentido de la libertad civil. Su sentido y su finalidad, su *télos*, no es directamente el poder y el esplendor del Estado, no es la *gloire de l'État*, de que habla Montesquieu, sino la *liberté du citoyen*, la protección del ciudadano frente a los abusos del poder estatal. Con esto queda dicho que, históricamente, no todo Estado en el que existe un ordenamiento jurídico — y apenas cabe pensar que sea posible un Estado sin tal ordenamiento — es un Estado de Derecho; en ese caso, la afirmación epistemológica de Kelsen tendría valor político y carecerían de sentido las luchas por la "juridicidad", que todavía no han perdido toda su actualidad como aspiración política (3). Cuando se habla de Estado

(1) Véase un buen estudio de las figuras del *burgués* y del *ciudadano* como pertenecientes al Estado de Derecho en DARMSTAEDTER: *Rechtsstaat oder Machtsstaat?*, Berlín, Rothschild, 1932, especialmente pág. 15 y siguientes. — Albercht WAGNER ha mostrado cómo el triunfo de los conceptos de "ciudadano" y "Estado de Derecho" coincide con la emancipación de los judíos; cfr. *Deutsche Juristenzeitung*, 15-VI-1935.

(2) *Verfassungslehre*, Munich-Leipzig, 1928, pág. 126.

(3) Claro que el convertir la juridicidad en criterio político ca-

de Derecho se entiende que el Estado está sometido a un orden jurídico; pero al mismo tiempo se piensa que ese ordenamiento debe reunir determinadas condiciones de forma y de fondo. De no ser así, no habría medio de explicarse por qué se ha puesto en duda el carácter jurídico del Estado español durante la Dictadura, que creó su régimen de Derecho, o el del Estado fascista, que se basa en una concepción nueva de lo jurídico (1). El "orden jurí-

rece siempre de sentido, porque, como decía a los estudiantes del S.E.U. José Antonio PRIMO DE RIVERA, la juridicidad presupone una política y no suministra ella los materiales para construir otra política. Pero es evidente que ningún hombre incurriría en la sandez de hacer de la juridicidad un ideal político si estuviese convencido de que el Estado en que vive, por el hecho de ser Estado y poseer un determinado ordenamiento jurídico, era ya un Estado de Derecho.

(1) Muchos escritores fascistas consideran caducada la validez de la fórmula del Estado de Derecho por relación al Estado del fascismo; así, entre los más destacados, MAGGIORE: *L'ordinamento corporativo nel diritto publico*, en *Il Diritto del lavoro*, a. I (1928), y CARISTIA, en un artículo publicado en la *Rivista di diritto publico*, 1934: *Venture e aventure di una formola: Rechtsstaat*. Pero otros, muy autorizados, creen por el contrario que el Estado fascista, en cuanto Estado corporativo, es Estado de Derecho; así, ERCOLE: *La funzione del partito nell'ordinamento corporativo dello Stato*, en el *Archivio di studi corporativi*, v. II, 1931; BODDA: *Lo Stato di diritto. A proposito di alcune recenti opinioni*, Milán, 1935; ROCCO: *Politica e Diritto nelle vecchie e nelle nuove concezioni dello Stato*, en *Nueva Antología*, 1931; DEL VECCHIO: *Stato fascista e vecchio regime. Contro il medievalismo giuridico*, en los *Saggi intorno allo Stato*, Roma, 1935 (edición española: *El Estado Nuevo*, edición BENEYTO, 1939); COSTAMAGNA: *Lo Stato corporativo quale Stato di diritto*, en *Il Diritto del lavoro*, volumen I, 1928 y *Dottrina del fascismo*, 1938. Sergio PANUNZIO, en cambio, dice que el Estado fascista es un Estado jurídico, pero no un "Estado de Derecho": "Uno Stato politico e giuridico insieme, in quanto che esso si svolge sempre nelle forme del diritto ed agisce secondo le leggi alle quali si sottopone e dalle quale è regolato; Stato giuridico e non Stato di diritto, perchè lo Stato fascista, essendo per definizione uno Stato politico, ossia etico, non si reduce, como lo Stato di diritto, che solitamente ma erroneamente si confonde con lo Stato giuridico, alla pura custodia e garanzia dei diritti privati dei cittadini, come fu lo Stato individualista e liberale." (*Teoría generale dello Stato fascista*, Padova, Cedam, 1937, pág. 219).

Una polémica semejante tiene lugar en Alemania. KOELLREUTTER

dico" de que se habla en el Estado de Derecho se entiende que ha de ser dictado en régimen de distinción y separación, al menos relativa, de poderes; el órgano legislador ha de ser precisamente un parlamento "democráticamente" elegido, y el contenido de ese orden ha de ser precisamente una afirmación y garantía de la libertad de los ciudadanos en todos los órdenes: ético-religioso, político, civil y económico (1). El Estado de Derecho es, se dice,

y Carl SCHMITT son las figuras representativas. Muy interesante a este propósito es la *Disputation über den Rechtsstaat (Der deutsche Staat der Gegenwart*, vol. 17, 1935), con las tesis contrarias de SCHWEININCHEN (favorable al Estado de Derecho) y KRAUS (hostil al mismo) y un epílogo de SCHMITT, opuesto igualmente al Estado de Derecho, porque "quien tome en serio la comunidad, comprenderá cuán problemática es la expresión *comunidad jurídica*" y porque "todos los conceptos jurídicos del siglo XIX son partes inseparables de un sistema intelectual individualista cerrado", y a la figura del burgués cosmopolita debía corresponder la institución del Estado burgués de Derecho, en el que desaparecen todos los órdenes sociales concretos (loc. cit., págs. 85, 86, 87).

(1) "Aus der Grundidee der bürgerlichen Freiheit, escribe SCHMITT, obra citada, pp. 126-27, ergeben sich zwei Folgerungen, welche die beiden Prinzipien des rechtsstaatlichen Bestandteiles jeder modernen Verfassung ausmachen. Erstens ein Verteilungsprinzip: die Freiheitssphäre des Einzelnen wird als Etwas vor dem Staat gegebenes vorausgesetzt, und zwar ist die Freiheit des Einzelnen prinzipiell unbegrenzt, während die Befugnis des Staates zu Eingriffen in diese Sphäre prinzipiell begrenzt ist. Zweitens ein Organisationsprinzip, welcher der Durchführung dieses Verteilungsprinzip dient: die (prinzipiell begrenzte) staatliche Macht wird geteilt und in einem System umschriebener Kompetenzen erfasst. Das Verteilungsprinzip — prinzipiell unbegrenzte Freiheit des Einzelnen, prinzipiell begrenzte Machtbefugnis des Staates — findet seinen Ausdruck in einer Reihe von sogennanten Grund — und Freiheitsrechten; das Organisationsprinzip ist in der Lehre von der sog. Gewaltenteilung enthalten, d. h. der Unterscheidung verschiedener Zweige staatlicher Machtausübung, wobei hauptsächlich die Unterscheidung von Gesetzgebung, Regierung (Verwaltung) und Rechtspflege — Legislative, Executive und Justiz — in Betracht kommt. Diese Teilung und Unterscheidung dient dem Interesse gegenseitiger Kontrolle und Hemmungen dieser *Gewalten*. Grundrechte und Gewaltenteilung bezeichnen demnach den wesentlichen Inhalt des rechtsstaatlichen Bestandteiles der modernen Verfassung." — KELSEN pone la idea de "libertad natural" en la base

el "imperio de la ley"; pero como quiera que todo Estado conoce leyes, hay un concepto optimista de la ley, se cree en una especie de "armonía preestablecida" entre las determinaciones de la ley y la garantía de la libertad; se afirma el imperio de la ley porque "Su Majestad la ley" es, por definición, la garantía de los "derechos del hombre y del ciudadano". El concepto de ley fletado por la doctrina del Estado de Derecho es, pues, un concepto jusnaturalista: ciertamente, esa misma doctrina es la que ha elaborado el concepto moderno de "ley formal" (1); pero en el fondo sigue imperando una ideología de Derecho natural, con la sola variante de que al *bonum commune* se le llama ahora "libertad". Recuérdese que, para los escolásticos, el requisito del bien común es una cualidad intrínseca de la ley; del mismo modo, el que la ley sea una afirmación y garantía de la libertad no es tanto una exigencia que la doctrina del Estado de Derecho plantea a la ley, sino un supuesto natural del concepto de la misma, algo acerca de lo cual no vale siquiera la pena de entablar discusión.

Sin tener en cuenta este matiz liberal de la teoría, la

de la democracia. Pero él identifica democracia y Estado de Derecho e incluso democracia y liberalismo; pues la libertad es para él autodeterminación, es decir, no someterse a otras normas que las dictadas por uno mismo; y como el principio de la división del trabajo, condicionante de todo progreso técnicosocial, exige que se encargue a órganos especializados la misión legislativa, la libertad se traduce en la posesión de derechos subjetivos, por los cuales se participa de algún modo en la creación de orden jurídico estatal (participando, por ejemplo, en la elección de los órganos legisladores o, simplemente, mediante el ejercicio de las acciones procesales que son la condición de la aplicación de las normas generales; pues toda aplicación judicial de una norma general es creación de una norma jurídica individual). Cfr. especialmente *Das Problem des Parlamentarismus*, 1925 y *Wesen und Wert der Demokratie*, 1921 (hay edición española en los Manuales Labor).

(1) Sobre el sentido romántico de este formalismo, puede verse VEGAS LATAPIÉ: *Romanticismo y Democracia*, 1938, pp. 58 y siguientes.

doctrina del Estado de Derecho es manca, no es justamente comprendida. Por eso es erróneo sostener con Bluntschli (1) que también el Estado feudal era un Estado de Derecho (puesto que un entresijo de derechos subjetivos y privilegios impedía a veces toda acción política, toda intervención personal del monarca); pues aun siendo así, había en la Edad media un concepto de libertad que en nada se parece al concepto de la libertad liberal; ya se vea en la libertad de la Edad media, con Donoso Cortés, un equilibrio de privilegios impotentes por sí mismos para imponerse con carácter exclusivo; ya se la considere con el tradicionalismo orgánico de Minguijón, en sentido vitalista y concreto, como "libertades" efectivas frente al poder, es lo cierto que la ideología liberal tiene un sentido diferente, puesto que significa la reivindicación de la "personalidad humana" en cuanto tal, a impulsos de una concepción filosófica abstracta y racionalista. También Max Weber (2) afirma qeu el Estado medieval era un Estado de Derecho de "derechos subjetivos", es decir, un "haz de derechos bien adquiridos", mientras que el moderno Estado de Derecho, es un orden jurídico objetivo, un sistema de reglas abstractas; pero nos parece que esta contraposición es demasiado rígida, puesto que, en definitiva, también el moderno Estado de Derecho, al menos

(1) Artículo *Rechtsstaat* de su *Staatslexikon*, cit. por SCHMITT, ob. cit., pág. 129.

(2) *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1924, p. 745. No era, pues, tampoco un Estado de Derecho en el sentido actual la monarquía medieval castellana, ni siquiera la monarquía aragonesa a pesar de la institución del "Justicia" que, sin duda, representa una auténtica estructuración judicialista de la vida política, lo cual es ya un estadio en la formación del Estado de Derecho; pero faltaba, cuando menos, la "igualdad ante la ley": el Justicia era una institución de clase. Acerca de esto pueden verse los antiguos estudios de don Vicente de LAFUENTE y GIMÉNEZ SOLER y, más recientemente, el libro de LÓPEZ DE HARO: *La constitución y Libertades de Aragón y el Justicia Mayor*. Madrid, Reus, 1927, obra, por lo demás, bastante desenfocada desde el punto de vista histórico.

en la época de esplendor de la concepción liberal, podía ser considerado como un sistema de derechos adquiridos, garantizados por un ordenamiento jurídico general y abstracto, cuyo único o principal contenido era precisamente la afirmación y garantía de esos derechos; ¿no es la seguridad jurídica, es decir, la garantía de firmeza de las situaciones jurídicas creadas al amparo de la ley, aliada con la libertad — traducida en derechos frente al Estado — lo que constituye la finalidad esencial del Estado de Derecho? Téngase presente, por otra parte, que el concepto de "derecho subjetivo" ha gozado de su mayor apogeo en la ciencia jurídica en la época del individualismo liberal, y sólo los normativistas de última hora (Duguit, Kelsen) han acentuado la importancia del problema del deber jurídico. El Estado de Derecho, diremos resumiendo, no es sólo una determinada estructura del Estado, sino un Estado informado por una ideología liberal a cuyo servicio se crea aquella determinada estructura; *el Estado de Derecho es, en este sentido, la traducción jurídica de la democracia liberal* (1).

Advirtamos que este concepto del Estado de Derecho no es un concepto puramente jurídico ni "universalmente válido"; es un concepto sociológico-político concreto. Y en realidad, otro concepto del Estado de Derecho no lo creemos posible. Estado de Derecho significa, pues, ni más ni menos, "Estado moderno", con el sentido concretísimo y específico que en la ciencia constitucional tiene esta expresión (2).

(1) También para ERCOLE (véase su contribución al volumen: *I 10 anni della Carta del Lavoro*, 1937, pp. 44-45) el Estado de Derecho es la realización jurídica de la idea política del Estado liberal (considerando análogamente el *Stato corporativo* como realización jurídica de la idea política del Estado fascista). Para MIRKINE-GUEZÉVITCH (*Modernas tendencias del Derecho constitucional*, ed. española, Madrid, 1934), "la Democracia, expresada en lenguaje jurídico, es el Estado de Derecho, la racionalización jurídica de la vida".

(2) Para HELLER (*Staatslehre*, Leiden, Nijhoff, 1934, pág. 267),

Por eso no puede tener ulterior validez allí donde acaban las características del "Estado moderno", que no es sino el Estado liberal. Querer definir el Estado de Derecho desde un punto de vista jurídico formal no es en rigor sino incurrir en una tautología, pues decir que el Estado de Derecho debe fundarse en el Derecho, realizar el Derecho, limitarse y limitar sobre la base del Derecho, no es decir nada nuevo, ya que si se parte de una consideración jurídica, ¿sobre qué se va a fundar el Estado de Derecho sino sobre el Derecho, qué va a realizar sino el Derecho y qué significa que el Estado debe limitarse en el Derecho si el Derecho es siempre límite, instauración de recíprocos derechos y obligaciones? (1).

Sólo Kelsen, de puro no tener razón disolviendo el Estado en el Derecho se acerca a la verdad, porque, en efecto, todo Estado es Estado jurídico: pero lo es en cuanto es Estado ético, si es verdad que el Estado es organización histórica del ethos y que el ethos se pone en la forma de la relación o, mejor, de la juridicidad esencial (2).

"der moderne Rechtsstaat stellt den grossartigen Versuch dar, durch ein weitverzweigtes System von politischen, administrativen und richterlichen Kontrollen, durch die Gewährung von Rechtsmitteln in zwei oder mehreren Instanzen, sowie durch entsprechende Verantwortlichkeiten eine historische und systematische Normkontinuität zu sichern"; y esta es la aspiración de toda la evolución del Estado moderno, si bien "die geschlossene Rechtsordnung bleibt ein unerreichbares, nur der kontinuierlich erneuerten Annäherung fähiges Ziel".

(1) V. BATTAGLIA: *Stato etico e Stato di diritto*, en la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XVII, 3, 1937, pág. 251.

(2) BATTAGLIA, loc. cit., pp. 262 y ss. *Lo Stato non può dunque essere che ethos nella forma della giuridicità, il che val cuanto dire realizzare l'ethos nella relazione* (p. 264). La relación entre Estado ético y Estado de Derecho: "per noi non è reale che lo Stato etico, lo Stato definito nell'ethos, e il cosiddetto Stato di diritto è reale ma solo in quanto mezzo di cui lo Stato si serve per determinare i suoi fini eminenti, che sempre sono e non possono essere che etici. Non dunque dualità di fini umani, giuridici ed etici, nè dualità di

Pero entonces el ser Estado de Derecho no significa nada nuevo sobre el mero "ser Estado". Por eso, cuando hablamos de Estado de Derecho tenemos que hacerlo en sentido rigurosamente histórico y político concreto. El Estado de Derecho es una determinada forma del Estado, forma de un ser concreto que no tiene validez alguna fuera de éste. Ahora bien, tampoco es preciso considerar demasiado rígidamente el contenido del Estado de Derecho. No sólo porque en la realidad se presentan tipos intermedios que participan del Estado de Derecho sin encajar totalmente en él, sino porque, de hecho, en la ideología misma que informa el Estado de Derecho se han producido cambios que alteran notablemente el sentido de la institución. Se ha producido sobre todo en los últimos años un perfeccionamiento notable de la máquina jurídica del Estado de Derecho; pero el aumento de valor de forma ha sido contrarrestado por un descenso en el valor de fondo. El jurista puede sentir un alborozo que será amargamente compensado por la desilusión que sufra como hombre; pues si bien es verdad que los derechos garantizados han estado mejor garantizados que nunca, también es cierto que el número de los derechos garantizados ha sido menor que nunca, porque la "democracia" — por ejemplo, por motivos de laicismo, — imponía una homogeneidad que necesariamente debía perjudicar la amplitud liberal de las libertades y derechos objeto de la protección del Estado.

Por eso, el Estado de Derecho podría ser caracterizado con arreglo a las siguientes notas: existencia de un régimen de distinción de poderes, de un mínimum de libertad, especialmente en el sentido de libertad política (organización democrática de los poderes) y de un mínimum de

---

diritto e morale, e neppure quindi Stato di diritto e Stato etico, bensí fini solo etici, diritto che dettaglia e rende efficienti le esigenze più vive dell'etica, *Stato di diritto strumento tecnico dello Stato etico*" (p. 284).

igualdad ante la ley. La existencia de estos indicios no autoriza a afirmar que existe plenamente una democracia liberal; pero sí un Estado de Derecho (1). En la idea, el Estado de Derecho es, pues, la democracia liberal organizada jurídicamente; en la realidad política anterior, la organización jurídica era escasa; pero en la última evolución, la organización se perfeccionaba a costa precisamente del contenido liberal. Esto es lo que queremos mostrar en este estudio.

(1) SCHMITT, *Verfassungslchre*, § 12, señala las siguientes características del Estado de Derecho: *a)* que sólo sobre la base de una ley sean posibles los ataques a la esfera de la libertad individual; b) que toda la actividad del Estado esté repartida de modo exhaustivo en una suma de competencias claramente delimitadas; *c)* que se garantice la independencia de los jueces. Como ideal del Estado de Derecho se señala la estructuración judicialista de toda la vida política, culminando la evolución en la existencia de una "Justicia política" (Tribunales de Justicia constitucional, de Garantías constitucionales, etc.); cfr. del mismo *La defensa de la constitución*, ed. española, Barcelona, Labor, 1931. — Sobre las características del Estado de Derecho véase también HELLER, *Staatslehre*, cit., pp. 203 y ss., 216 ss. 267; VÖGELIN: *Der autoritäre Staat*, Viena, Springer, 1936, pp. 284 y ss.

II

EL ESTADO DE DERECHO EN LA IDEOLOGÍA DEL DERECHO NATURAL DEMOCRÁTICO

Llamo *Derecho natural democrático* a aquella corriente del jusnaturalismo que, desprendiéndose de la fundamentación tradicional teística, adopta como punto de partida el concepto de "personalidad humana" con una esfera de derechos y libertades que no sólo son "naturales" e independientes de la concesión del Estado, sino que constituyen el límite natural de la acción de éste, y para la mejor defensa de los cuales se instituyó. Esa tendencia arranca, según la concepción más corriente, de Grocio (1) y, en efecto, cualesquiera que sean las divergencias que en el seno de la misma existan, posee unas notas comunes que Stahl (2) resume así: "Su método peculiar consiste en derivar el Derecho y el Estado de la naturaleza o la razón

(1) Sin embargo, la investigación moderna incluye a GROCIO entre los cultivadores de un Derecho natural "transcendente", como continuador de la tradición escolástica. Véase a este propósito SAUTER: *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Viena, Springer, 1932, pp. 91 y ss. En su opinión, GROCIO sólo pretendía "die von den spanischen Naturrechtslehrern übernommene Tradition fortsetzen" (p. 91). Acerca del célebre *etsi daretur non esse Deus* se ha fantaseado bastante; GROCIO lo expresó como protesta contra el nominalismo y sin sacar mayores consecuencias; además, ya en los escolásticos españoles VÁZQUEZ y ARRIAGA se encuentra la misma tesis. — Sobre el entronque grociano de la ideología del Estado de Derecho véase v. MOHL: *Geschichte und Literatur der Staatswissenschften.* Erlangen, v. I, 1855, pp. 230 y ss.; *Enzyklopädie der Staatswissenschaften.* 1872, pp. 106, 325.

(2) *Die Philosophie des Rechts.* I. Bd. *Die Geschichte der Rechtsphilosophie*, 5.ª edición. Freiburg i. Br., p. 252.

del hombre (individual). Su doctrina característica es, en primer lugar, la limitación de los preceptos impositivos y del fin público a la protección del derecho de los distintos hombres y, en segundo, la negación de todo poder autónomo y la exclusiva fundamentación del mismo en el consentimiento y acatamiento de los súbditos. El Derecho y el Estado no existen, pues, sino por la libertad individual y al servicio de la misma."

Pero estas tesis no son exclusivas del Derecho natural del racionalismo. Por eso, la designación de "democrático" podría ser también aplicable a todas las corrientes jusnaturalistas que Sauter agrupa bajo la denominación de "Derecho natural individualista", pues si no todas tienen "consecuencias" democráticas, todas tienen desde luego un "fundamento" democrático (1). El Derecho natural democrático comenzaría así en los sofistas griegos, los cuales pasan como detractores de la ley natural inmutable y de lo justo por naturaleza, si bien lo hicieron principalmente como protesta contra el aristocratismo vitalista de los grandes pensadores helenos y en un afán de exaltar los derechos imprescriptibles de la personalidad humana. Los sofistas ensalzaron la dignidad humana y los derechos del hombre porque, como dijo el primer liberal-demócrata del mundo, uno de los discípulos de Gorgias, "Dios ha creado

(1) SAUTER, ob. cit., p. 197: "Unter dieser Bezeichnung (individualistisches Naturrecht) fassen wir mehrere Strömungen zusammen, die zu ganz verschiedene Zeiten aufgetreten sind. Das Wort individualistisch ist zwar vieldeutig, je nachdem man sich das metaphysisch Objektive oder sozial Objektive als sein Gegenteil vorstellt. Es wird sich jedoch zeigen, das auf diese Naturrechtslehren die beiden Bedeutungen zutreffen, in dem die eine Richtung antimetaphysisch und antisozial, die andere metaphysisch und antisozial, und eine dritte antimetaphysisch aber sozial eingestellt war. Auf einige Richtungen, wie z. B. die Sophisten, Kyniker, Megariken und ROUSSEAU würde auch die Bezeichnung revolutionär passen, aber andere wie z. B. EPIKUR und HOBBES, wolche streng individualistisch sind, sind wieder hochkonservativ, so dass die Bezeichnung individualistisch jedenfalls die zutreffendste ist".

libres a todos. La naturaleza no ha hecho a nadie esclavo." Allí, pues, donde se halle esta doctrina, allí hay Derecho natural democrático.

¿Y en la Escolástica? Se habla de un "sentido democrático" del Derecho natural y, principalmente, de la filosofía política escolástica. Confrontándola con la doctrina protestante se señala que "el luteranismo recibió de la Edad Media las principales ideas sobre el Derecho natural, pero en su seno perdieron mucho del primitivo sentido. Por otra parte, rechazó todo el fondo democrático de la doctrina católica, construyendo un sistema de carácter autoritario y tradicionalista. La idea fecunda del derecho de resistencia por parte del pueblo contra la autoridad que abusa de sus funciones, una de las bases sobre la cual se edifica la teoría de los autores católicos, fué totalmente descuajada y anatematizada por los portavoces del luteranismo... El elemento racionalista del Derecho natural católico queda sustituído por una concepción que consagra las situaciones históricas como algo inatacable, por ser expresión de la voluntad divina y consecuencia del pecado" (1). Del lado luterano, Stahl pudo pensar que la doctrina política de los jesuítas "contribuyó a socavar el monarquismo y a preparar la opinión pública para la posterior transformación del Estado", aun cuando reconoce que esa doctrina no tiene nada que ver con el Derecho natural (democrático) ni con la Revolución, si bien coincide con ellos en los resultados e incluso en la argumentación, por ser una doctrina que, ciertamente, "somete la realeza a la voluntad humana del pueblo, pero la combate a favor de un poder teocrático, al

(1) RECASÉNS: *La filosofía del Derecho del P. Francisco Suárez*, Madrid, 1927, p. 135; del mismo: *En torno al subsuelo de las ideologías políticas*, Madrid, Reus, 1928. Cfr. ROMERO OTAZO: *Sentido democrático de la doctrina de Santo Tomás*, Madrid, 1930. Para una visión más completa de la filosofía política de SUÁREZ véase ROMMEN: *Die Staatslehre des Franz Suarez*, 1927.

que han de someterse por igual el pueblo y sus príncipes" (1).

La verdad es, sin embargo, que el Derecho natural escolástico no es "Derecho natural democrático". A pesar del evidente sentido democrático de algunas concepciones corrientes en la Escolástica, es lo cierto que no poseen la importancia decisiva que se les atribuye. En todo caso, una investigación completa e imparcial de la filosofía política escolástica debe mostrar no sólo la existencia de estas tesis usuales democráticas (origen inmediato del poder, derecho de resistencia, etc.), sino la existencia de elementos ideológicos favorables al Estado y aprovechables en una construcción teórica de lo que hoy llamamos "Estado totalitario", que no implique una negación del hombre ni una "divinización" del Estado, pero que no signifique tampoco la negación del Estado en favor del individuo (2). Y volviendo a nuestro tema: en la Edad Media, por ejemplo, la ideología democrática propiamente dicha, más avanzada que la de un Santo Tomás, está representada por quienes ya no son tomistas en filosofía: Guillermo de Occam, Marsilio de Padua y el gran Nicolás de Cusa, favorable incluso a una democratización de la Iglesia (idea del *Concilium universale)* (3). Al comienzo de la Edad Moderna, y coincidiendo con la expansión imperial de España, los jesuítas — y los dominicos: Vitoria — propugnan doctrinas "democráticas"; *pero esas doctrinas no van pensadas contra el*

(1) STAHL: *Geschichte der Rechtsphilosophie,* cit., p. 299.

(2) Véase en el estudio *Valor del Estado en el nacionalsindicalismo,* IV, las citas de la *Summa Theologica* en el sentido indicado en el texto.

(3) Cfr. SAUTER: *Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee,* en el *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie,* vols. 27 y ss. LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age,* 1934. KELSEN: *Forma de Estado y Filosofía,* en la edición española (Manuales Labor) de su *Esencia y valor de la democracia,* p. 155. Para Nicolás de CUSA véase la gran edición de sus Obras completas de HOFMANN-KLYBANSKI-BAUR, Leipzig, 1932 y ss.

Imperio. Suárez, por ejemplo, sustenta tesis democráticas frente a Jacobo de Inglaterra (1); pero es porque Jacobo no sólo era un Rey cualquiera, sino un Jefe de Iglesia que había dirigido un manifiesto a los príncipes cristianos y una fórmula de juramento a sus súbditos, erigiéndose en defensor de la fe, negando alguno de sus dogmas fundamentales, declarando hereje al Papa y negando su autoridad. Por eso, las tesis democráticas y monarcómacas de Suárez carecían de toda aplicación por relación a los reyes españoles, del mismo modo que Vitoria no pensaba tampoco en quebrantar el Imperio español con sus doctrinas sobre la conquista de América y el Derecho de gentes (2).

Y más tarde, cuando la Revolución francesa irrumpe en el mundo trastornándolo y derrocándolo todo, entonces la Escolástica no viene en apoyo de las tesis democráticas del siglo, sino que incluso se desvía de las doctrinas usuales que le valieron ese calificativo, y así, por ejemplo, Taparelli, restaurador en el siglo pasado de la tradición del jusnaturalismo escolástico, abomina de la soberanía nacional y pone todos sus esfuerzos en demostrar que la doctrina de Santo Tomás no tenía nada que ver con tal doctrina. Y aun cuando a última hora ciertos escolásticos acentúan de nuevo el factor democrático, es más bien a impulsos de un equívoco "personalismo" que, en rigor, aun cuando dice pretender lo contrario, constituye una deformación o, cuando menos, una interpretación unilateral de la concepción cristiana del hombre (3).

(1) V. especialmente su *Defensio fidei catholicae*, escrita por encargo y ruego del Papa PAULO V.

(2) Es este un punto en el que convendría profundizar, porque existe una interpretación excesivamente liberal y pacifista, antiimperial, de VITORIA. Como un libro que, por lo menos, abre el camino a futuras investigaciones en este sentido, merece saludarse el del Prof. Teodoro ANDRÉS MARCOS: *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana*, Salamanca, 1937.

(3) MARITAIN, en Francia, es el representante típico de esta actitud. Sobre este personalismo me he explicado en el núm. 3.° de

En cambio, la ideología del Estado liberal de Derecho debe muchos de sus supuestos al puritanismo, del que proceden a su vez los monarcómacos. Aferrados a la interpretación literal de la Biblia — si bien está demostrado que esa supuesta literalidad no se daba más que cuando así convenía a sus intereses políticos concretos, — negaba toda libertad de acción al Estado, con lo cual se convertían en factor de subversión, a pesar de toda su justificación del poder temporal en el *jus divinum*. Pero hubo también monarcómacos católicos. Unos y otros se dirigían principalmente contra las pretensiones religiosas de los reyes anglicanos. Ellos hablaron de los "derechos inalienables" del pueblo y proclamaron el derecho natural del pueblo a la rebelión y aun a la muerte del tirano. Ellos hicieron intervenir la voluntad divina para sellar el *pactum subjectionis* entre el pueblo y el príncipe, considerando así al tirano como opuesto no sólo al Derecho natural, sino a la voluntad de Dios (1).

Jerarquía, en mi artículo *Sentido humanista del nacionalsindicalismo*. SEMPRUN GURREA y Alfredo MENDIZÁBAL son los corifeos españoles de esta tendencia; el último la ha puesto de relieve por vez primera, "democratizando", por su personal colaboración, la ideología del *Tratado de Derecho natural* de su padre, don Luis MENDIZÁBAL, en la última edición, 1928 y ss. De SEMPRUN GURREA puede verse en este mismo sentido su ensayo *Gente y personas*, en *Crítica varia*. Madrid, 1934. Cfr. también las obras citadas de RECASENS y ROMERO OTAZO. Cuanto al insigne BALMES, sufre también una interpretación excesivamente liberal; aun cuando su espíritu no es, evidentemente, el mismo de un DONOSO CORTÉS, creemos que se le deforma igualmente al poner sus ideas al servicio de finalidades políticas concretas de tipo democrático-liberal; cfr. como ejemplo típico el estudio de RUIZ MANENT: *Balmes, la libertad y la constitución*, Madrid, 1929. V. también las obras del canónigo GARCÍA GALLEGO, discípulo de BALMES y "constitucionalista": *El régimen constitucional y los principios de la soberanía cristiana*, 1926: *Limitaciones de la soberanía*, 1928; *Necesidad de Cortes constituyentes*, 1930.

(1) V. sobre el tema la obra de TREUMAN: *Die Monarcomachen*, Leipzig, 1895. Cfr. LAGARDE: *Recherches sur l'esprit politique de la Reforme*, París, 1926, así como la clásica obra de GIERKE: *Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*, 4.ª ed., Bres-

El puritanismo influye igualmente en la doctrina del Derecho natural, que aparece ligada a las luchas políticas inglesas de antes y durante la primera revolución, en el siglo XVII. Los teóricos de los "independientes", a los que puede considerarse como fundadores del liberalismo — los Brown, los Rodger William, los Lilburne y sus discípulos los *Levellers* — utilizaron el Derecho natural para fundar los derechos innatos e inalienables de los hombres a la libertad, limitando el poder del Estado; y en esta doctrina influyó poderosamente la idea protestante del reino de Dios *in interiore hominis* y no en el exterior. Como dice Gurvitch (1), el derecho natural a la tolerancia religiosa, derivado de la libertad de comentar la Sagrada Escritura y de encontrar la vía personal de salvación, se consideró como el fundamento de todos los derechos innatos a la libertad, consagrados así por la religión. De aquí procede, a través de Milton y Sidney, la doctrina individualista, burguesa y liberal de LOCKE (2), quien, sintetizando las teorías políticas de los "independientes" y las doctrinas racionalistas del Derecho natural, desenvolvió un sistema justificativo de la segunda revolución inglesa y preparatorio de la revolución francesa. LOCKE generalizó la teoría de los derechos innatos a la libertad y se apoyó en la teoría de los monarcómacos de la soberanía inalienable del pueblo, dándole el derecho de rebelión cada vez que el poder público

lau, 1925. También se encontrará bibliografía en mi estudio *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos y la estructura económica*, publicado en *Universidad*, Zaragoza, 1937-IV y 1938, I-II.

(1) *Droit naturel ou Droit positif intuitif?* en el volumen *L'expérience juridique*. París, 1935, pp. 110-11. Véase también el conocido libro de JELLINEK: *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, edición española, en el que se sustenta la tesis del origen puritano-anglo-americano de la ideología de la Revolución francesa.

(2) *Two Treatises on Government*, 1689. Cfr. MILTON: *Defensio pro populo anglicano*, 1651; SIDNEY: *Discours on Government*, 1683.

infringiese los derechos naturales de los hombres, tenidos por inviolables. Locke se apoyaba a menudo en la autoridad de Hooker (1), el máximo prestigio del pensamiento inglés del quinientos; pero sin razón, pues median entre ambas doctrinas profundas diferencias; la doctrina pactista de Hooker tiene el sentido orgánico que tuvo en todos los escolásticos, mientras que la de Locke está de lleno en el individualismo moderno. Hooker es anglicano y en ciertos puntos sus tesis anticiparon más bien las de Hobbes (2), individualista, absolutista y anglicano-anticlerical, coincidentes los dos en no reconocer una autoridad distinta de la del Estado en materia religiosa. En cambio, Rousseau puede ser considerado todavía como un eco, en el ámbito del calvinismo ginebrino, de las teorías del radicalismo puritano inglés secularizado.

Por eso podemos considerar el liberalismo como una religiosidad secularizada, que es el protestantismo, singularmente el de dirección ascética. De esta dirección proceden, como acabamos de ver, Locke, Rousseau y también Kant. De los puritanos recibió el primero la herencia de los derechos naturales del hombre. El Estado teocrático ginebrino de Calvino se seculariza en la "religión civil" de Rousseau. Cuanto a Kant, que se formó en la religión pietista, puede ser considerado como el más grande filósofo del liberalismo. Estos nombres, junto con el de Montesquieu, de quien procede la doctrina, esencial al Estado de Derecho, de la separación de los poderes, representan la paternidad directa de la ideología del Estado de Derecho.

De Rousseau proviene el radicalismo de la democracia de masas; a pesar de las dificultades de interpretación que tal criterio suscita, parece probable la opinión de Jelli-

(1) V. el estudio de PASSERIN D'ENTREVES: *Riccardo Hooker*, Turín, 1932.

(2) Puede verse la clásica obra de TOENNIES: *Th. Hobbes Leben und Lehre*, 3.ª ed., Stuttgart, 1910; edición española, Madrid, 1931.

nek (1), para quien Rousseau es fundamentalmente un antiliberal; Kant, en cambio, es el filósofo liberal por excelencia, con aquel su profundo respeto hacia la autonomía de la personalidad humana: "honra a la Humanidad en las demás personas y estímate a ti mismo como persona". Sin embargo, también Rousseau partía del supuesto liberal de la libertad originaria ("el hombre nace libre y, sin embargo, se encuentra encadenado"), es decir, tenía a la vista el concepto de la personalidad humana, aun cuando en realidad ésta no sale muy bien parada en el desenvolvimiento ulterior de su doctrina; y también Kant reclamaba una organización democrática: "el Estado es la unión de hombres bajo leyes jurídicas"; y uno y otro se inspiraron en la tradición del pacto social y del estado de naturaleza (2), grandiosa ficción que es el supuesto de la doctrina del Estado de Derecho.

Y este principio va unido, además, a una concepción metafísica que, en cierto modo, lo fundamenta: el centro de gravedad del conocimiento se desplaza del Universo a la mente humana (3); por eso Kant, punto culminante de

(1) *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, citada. Cfr. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, 2.ª ed., 1932, pp. 62 y ss.

(2) Esta ficción constituye un error metódico, como ha dicho el preclaro DEL VECCHIO en su obra *Concepto de la naturaleza y principio del Derecho*. Pero los autores más serios no han creído nunca que el "pacto social" hubiese tenido algún día realidad histórica, por lo que nos parece un tanto ingenua la crítica de quien ha aducido argumentos para demostrar la falsedad "histórica" del contrato social, señalando, por ejemplo, el no haberse encontrado documentos que acrediten la celebración de un acto tan importante. Sin embargo, el error metódico implicado por el uso de esa ficción, consistente en usar como principio normativo lo que se supone, sólo para esos efectos, que acaeció un día, produjo la perturbación en muchas inteligencias que, de hecho, admitieron como realidad histórica lo que sólo se usaba como principio normativo.

(3) Tal es la raíz del individualismo, que comienza como subjetivismo filosófico: el hombre como medida de todas las cosas. Esta conexión es necesaria: el subjetivismo implica el individualismo. También todo individualismo auténtico implica el subjetivismo. Por

la corriente filosófica post-renacentista, lleva a cabo su "revolución copernicana"; es decir, el orden del Universo deja de ser un orden "querido" por Dios, para convertirse en un "ordre naturel" (1), que es un orden autónomo, se rige por leyes propias, *va de lui même;* ninguna voluntad divina ni humana puede ni debe realizar en él la menor intervención; Dios mismo, que ha creado sociable al hombre, pudo haberlo creado de otro modo, pero una vez que lo creó precisamente así, quedó sujeto a su propia obra; a su vez, el hombre debe vivir "de acuerdo con la naturaleza"; las leyes positivas no han de contener tanto prescripciones y orientaciones determinadas, como cauces por los que puedan correr libremente las fuerzas e impulsos naturales del hombre: *laissez faire, laissez passer,* y esto no sólo en el orden económico, sino en el político. El Estado es una necesidad sólo porque hubo un día (es decir, se procede mentalmente "como si" hubiese habido un día) en que los hombres se dieron cuenta de que no les convenía vivir sueltos y que era preferible la vida en común; pero a la sociedad aportó el hombre un caudal de derechos "naturales" y un complejo de instintos, buenos por ser naturales también, de cuya libre actuación había de derivar la feli-

eso, cuando un HAURIOU, por ejemplo, hace la defensa de la civilización individualista y habla del *individualisme faillible,* no obstante su entronque con la filosofía tradicional, es evidente que no estamos en presencia de verdadero individualismo, sino de "personalismo cristiano". Cuando el pensamiento filosófico retorna a la objetividad, a las cosas, el individualismo retrocede; confesión ésta que se halla en XIRAU: *El sentido de la verdad,* 1924.

(1) Esta idea es la que se expresa en los versos de GOETHE:

¿Qué Dios sería aquel que desde fuera impeliera al mundo,
y con el dedo le hiciera resbalar sobre su órbita?
Mas no: Dios se digna conocer al mundo en su interior,
cobijando a la Naturaleza y cobijándose en ella."

Cfr. acerca de esto la exposición de HELLER: *Las ideas políticas contemporáneas,* edición española (Manuales Labor), 1930, sección segunda.

cidad de los individuos (y, "por tanto", la del Estado, suma de individuos); luego el Estado existe para hacer posible esa felicidad, y la ley ha de contentarse con ser una "ley general de libertad", de modo que la libertad de uno pueda coexistir con la de los demás, limitándose, pues, a ser garantía de los derechos del individuo y a marcar un cauce por el que sus tendencias y apetitos puedan circular ordenada y pacíficamente. Por tanto, *frente al arbitrio personal, imperio de la ley.* La autoridad, se supone, tenderá siempre a usar del poder en su provecho, o, al menos, a desviar la tendencia de la naturaleza para fines preconcebidos (expansión territorial, una determinada política proteccionista, honra de una dinastía, etc.); sólo la ley podría ser garantía de la libertad y respetar el "orden natural de las cosas" (1). La autoridad, incluso la autoridad soberana, debe estar sometida a la ley.

Ya se ve, pues, cómo existe una conexión necesaria entre la ideología racionalista del Derecho natural y el Estado de Derecho. En los legisladores de Cádiz — para concretar la conexión en un ejemplo español — se pone claramente de relieve esta lógica concatenación de ideas; por eso podríamos decir que el Diario de Sesiones de la romántica legislatura gaditana constituye el mejor "Tra-

(1) Una de las características del "romanticismo" — y la ideología del Estado de Derecho es romántica — consiste justamente en pintar con denigrantes colores a todo titular de autoridad: al magistrado y, singularmente, al rey, genéricamente detestado como "tirano". Todos los poetas románticos denigraron a los reyes y ensalzaron al pueblo — *Miroir*, hacía decir Víctor HUGO a Carlos V en *Hernani* — *où rarement un roi se voit en beau.* Los románticos fueron así fautores de la obra revolucionaria. "El dramaturgo que satiriza a un rey o a un sacerdote, el novelista que eleva a nivel de héroe al insurrecto y al conspirador, el pensador que divaga sobre la maledicencia de las leyes o de las instituciones, todos ellos están ejerciendo una influencia política que, tarde o temprano, se hará sentir por medio de hechos dolorosos y sangrientos en la vida pública de las naciones" (E. VEGAS LATAPIÉ: *Romanticismo y Democracia*, 1938, p. 39).

tado de Derecho natural democrático" que poseemos en España.

"La sociedad humana, decía un Diputado (1), es la unión de hombres ligados entre sí con un vínculo indisoluble, y su objeto es el mejor estar de los individuos que la componen; se estableció un Gobierno para su conservación y tranquilidad; ésta atiende al goce de sus derechos naturales e imprescriptibles. Estos derechos son, entre otros, la igualdad, que consiste en que la ley debe ser la misma para todos, ya proteja, ya castigue; que no pueda ordenar sino lo que es justo y útil a la sociedad, ni prohibir sino lo que es perjudicial."

El Conde de Toreno, resumiendo la doctrina jusnaturalista democrática, que es el supuesto de la teoría del Estado de Derecho, se preguntaba: "¿Qué es la Nación? La reunión de todos los españoles de ambos hemisferios; y estos hombres llamados españoles, ¿para qué están reunidos en sociedad?... Para su conservación y felicidades. Y, ¿cómo vivirán seguros y felices? Siendo dueños de su voluntad, conservando siempre el derecho de establecer lo que juzguen útil y conveniente al pro comunal. Y, ¿pueden por ventura ceder o enajenar este derecho? No, porque entonces cederían su felicidad, enajenarían su existencia, mudarían su forma. Este derecho, como todos, se deriva de la propia naturaleza. Cada uno de nosotros, individualmente, busca su propia felicidad, procura su conservación, su mejor estar, es impelido a ello por su propia organización; no puede dejar de ceder a este impulso, porque dejaría de existir; así, de la misma manera, el conjunto de individuos reunidos en sociedad, no mudando por esto su forma física y moral, preciso es que en unión sean compelidos a buscar su felicidad y mirar por su conservación, como lo son separadamente y en particular. Y ¿podrían

(1) LARRAZABAL, en la sesión de 6 de septiembre de 1811.

conseguir esto si un individuo tuviera el derecho de oponerse a la voluntad de la sociedad?" (1).

"Los derechos del hombre, decía otro (2), sí, sus más preciados derechos son siempre los mismos y nunca puede perderlos, sea cual fuere el lugar en que la naturaleza les hizo nacer: estos derechos sagrados son imprescriptibles; no los disfruta siempre, es verdad, porque el despotismo los usurpa en muchas ocasiones, si no es que la ignorancia los confunde o los hace desconocer en algún pueblo; sin embargo, en ningún tiempo puede renunciarse esta dulce posesión, porque sobre ser más propios de la especie que del individuo, jamás el hombre puesto en sociedad ha debido sacrificar una mayor porción de libertad que aquella absolutamente necesaria para su seguridad." "Lo que principalmente contribuye a que un Estado sea feliz, aseveraba el elocuente Argüelles (3), no es que los empleos se repartan con una justificación imaginaria, sino que el ciudadano sea libre y que el Gobierno no pueda atentar a sus derechos individuales: que sea libre el ciudadano en su persona, en su opinión, en sus propiedades; he aquí lo que constituye la felicidad social."

El concepto "nomocrático" inmanente al Estado de Derecho aparece en las siguientes palabras: "En los Gobiernos despóticos imperan los hombres; en los moderados, las leyes. El arbitrio de los Magistrados se debe impedir y privarles de todos aquellos que los hagan superiores a ellas. La libertad política de los ciudadanos se compone de la seguridad de que gozan y del concepto que de ésta han formado para conseguir el fin. Los primeros que formaron las sociedades acudieron a la ordenación de las leyes, las cuales, señalándoles sus respectivas obligaciones y precisándoles a cumplirlas, inspiran aquella confianza que nace

(1) En la sesión de 28 de agosto de 1811.
(2) POWER, en la sesión del 16 de enero de 1811.
(3) En la sesión del 13 de febrero de 1811.

de la opinión desempeñando sus preceptos. La libertad del ciudadano está fundada sobre la base firme de las leyes; cuanto mayor sea el vigor de éstas, tanto más crecerá la libertad y se minorará al paso que se aumente el arbitrio del Juez" (1). Y el enraice metafísico de este nomocratismo lo revela el célebre cura de Algeciras, al decir: "Creó Dios el mundo, y lo conserva, *numero, pondere et mensura*, proporcionándole y procurando en todo la armonía, el concierto y el orden. De la misma manera quiso Dios que en la sociedad a que el hombre es conducido se siguiere y remedase el verdadero sistema de la naturaleza, evitando el desorden, la confusión y el trastorno; y a este fin se hizo indispensable que los legisladores, advirtiendo la corrupción del corazón humano, fijasen leyes. Estas leyes obligan a todos, y aún los soberanos están obligados a ellas" (2).

Tales son, pues, los supuestos ideales del Estado de Derecho. Estudiemos ahora el cimiento sociológico de esta ideología.

(1) José de CEA, en la sesión del 31 de marzo de 1811.
(2) En la sesión del 4 de mayo de 1811.

III

SOCIOLOGÍA DEL ESTADO DE DERECHO

Hemos visto que el Estado de Derecho es la realización jurídica de un ideal ético-jurídico, jusnaturalista liberal y democrático, que pretendía poseer un valor absoluto.

Justamente esto es lo que el hombre moderno ha dejado de creer. En la Edad Media, todo pensamiento — jurídico, político, filosófico — iba referido en última instancia a los dogmas religiosos; por eso, la conciencia política se creía al servicio de unas normas que estaban por encima de toda discusión y que constituían a modo de un patrimonio común a todos los grupos en lucha; cualquier partido podía invocar en favor suyo el mismo pasaje de la Biblia o la misma cláusula del Derecho natural que su adversario. Por consiguiente, la función del pensamiento político consistía en demostrar la coincidencia de la finalidad política con el dogma. No de otro modo procedió el racionalismo, con su dogmática creencia en un *ordre naturel*, creencia también abatida en el siglo pasado por el pensamiento positivista e historicista. Para este pensamiento, el contenido concreto del supuesto Derecho natural absoluto no es sino la expresión de los intereses histórico-políticos de ciertos grupos humanos, concretamente, en los siglos XVII y XVIII, de la naciente y ascendente burguesía. Y así ha llegado hoy a la convicción de la condicionalidad histórico-social de las doctrinas y de las normas políticas, y en ese sentido se esfuerza la "sociología del saber" por demostrar la dependencia de las mismas con respecto a los intereses de la Iglesia, la

Corona, la nobleza, la burguesía, el proletariado, etc., con lo que si ya nadie duda de que la perspectiva histórico-social es una dimensión del pensamiento, en cambio, la existencia misma de una ciencia política se ha tornado problemática (1).

Max Scheler ha hablado de la impotencia del espíritu para conferir existencia a determinados contenidos culturales. El espíritu es para él un factor de "determinación", pero no de "realización" del curso posible de la cultura; cuanto más "puro" es el espíritu, tanto más "impotente" se muestra en el sentido de su actuación dinámica. Sólo cuando las ideas se enlazan con intereses, impulsos y tendencias alcanzan poder indirecto y posibilidad de eficacia. Por eso, dice, "así como por un lado rechazamos *a limine* todas las interpretaciones sociológicas naturalistas del origen del contenido con sentido y espiritual de la cultura, de igual modo tenemos que repudiar, por otro lado, y en el terreno de la pura sociología cultural, toda teoría que sostenga (como Hegel haría) que el curso de la historia de la cultura es un proceso puramente espiritual y determinado por la lógica de un sentido" (2). Ahora bien, esto pone de relieve la verdad de que todo saber y conciencia en el hombre se rige por el ser del hombre, integralmente entendido, esto es, ni como puro ser sometido a las leyes de la causalidad económica, ni como puro *homo sapiens;* pero no objeta nada contra la primacía ontológica del espíritu, que es preciso afirmar decidida y absolutamente.

Nicolai Hartmann ha apuntado certeramente a la razón última de las mutaciones valorativas en el hombre, aludiendo al fenómeno de la "angostura de la conciencia estima-

(1) Véase H. HELLER: *Staatslehre*, pp. 5-6.

(2) SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, pp. 6 y ss.; cfr. edición española: *Sociología del saber*, Madrid, 1935, p. 10.

tiva" *(Enge des Wertbewusstseins)*. "Hay, escribe (1), una constante elaboración de contenidos nuevos de valor. Esto no es una transmutación de los valores, pero sí una transmutación de la vida. Los valores mismos no se desplazan en la revolución del ethos; es la conciencia de esos valores la que sufre un desplazamiento. Del reino total de los valores, la conciencia selecciona su pequeño mundo de valores percibidos. Toda estructura de valor que entra o sale de este sector axiológico, significa una transmutación de la vida para la conciencia estimativa, pues la realidad no se hace patente a ésta sino desde el ángulo del valor percibido en cada caso."

Ahora bien, ¿qué conexiones de sentido existen entre estos cambios de la conciencia estimativa, que implican un cambio de actitud humana, y las variaciones de la realidad histórico-social? ¿No son a menudo la condiciones reales un fenómeno producido paralelamente a la aparición de un determinado tipo humano que, de un lado, siente sobre sus juicios, conocimientos y valoraciones la presión de esa realidad y que, por otra parte, reacciona sobre ella, influye creadoramente sobre ella, modelándola en el sentido del mundo de valores en que él vive? Por lo demás, este problema no podría ni plantearse si considerásemos que eso que llamamos las "circunstancias reales" eran la antítesis pura y simple del espíritu; pero la conexión aparece justificada si sabemos que también eso, que también la economía y la historia son formas existenciales del espíritu (2) y que, por consiguiente, el preguntar por la conexión entre la actitud valorativa, fundamento de la cognoscitiva, y lo histórico y lo social, es preguntarse por la conexión de dos momentos de la realidad única del espíritu. Así, en esta respuesta que, si se quiere, se puede calificar de idealista,

(1) HARTMANN: *Ethik*, Leipzig, 1926, p. 46.

(2) Cfr. mi trabajo *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos y la estructura económica*, cap. I.

está la oposición tanto al materialismo histórico como a un falso espiritualismo que, en el orden político, tiene su traducción en un racionalismo que erige en norma suprema principios abstractos ajenos a la experiencia y que conduce a la negación y a la destrucción revolucionaria del orden total de la sociedad. Por eso tiene un perfecto sentido que mostremos la conexión sociológica de la ideología del Estado de Derecho, no para suponer, con el materialismo histórico (1), que los valores — el de la libertad, por ejemplo, en nuestro caso — son "ideologías" en el sentido de superestructuras de la única realidad, que es la de los fenómenos económicos, pero sí para mostrar que la conciencia estimativa del hombre que creyó en la ideología liberal, cuya realización jurídica es el Estado de Derecho, no es la misma que la del hombre de hoy, y que esa transmutación de la vida tiene su explicación adecuada, entre otras cosas, en circunstancias histórico-sociales que poseen su relativa justificación. Tampoco habría que olvidar la conexión de los conceptos jurídicos y políticos con los conceptos teológicos, con el espíritu religioso, así como las conexiones sociológicas de éstos con las circunstancias reales histórico-sociales. En este sentido, una "sociología de los conceptos jurídicos y políticos" es inseparable de una "teología política" (2).

En la Edad Media es inconcebible la idea del Estado

(1) La dificultad del materialismo histórico fué comprendida por el propio MARX, al menos por relación al dominio del arte; "die Schwierigkeit, escribía *(Kritik der politischen Oekonomie*, p. XLIX), liegt nicht darin, zu verstehen, dass griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft ist. Die Schwierigkeit ist, dass sie für uns noch Kunstgenuss gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten". Cfr. HELLER: *Staatslehre*, cap. I.

(2) Para una sociología de los conceptos jurídicos véase Max WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft (Rechtssoziologie)*, 1924. SCHMITT: *Politische Theologie*, 1922, especialmente pp. 42 y ss. Cfr. mi estudio citado: *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos y la estructura económica.*

de Derecho en su sentido actual; sin embargo, también entonces hay una complicada malla de situaciones jurídicas estamentarias por cuyo respeto se vela escrupulosamente; el Rey jura mantener los fueros y franquicias de los vasallos — y entonces el juramento tiene un valor social paralelo a su hondo sentido religioso; — también entonces la vida está, en general, sometida a normas inviolables (en el concepto stammleriano de la "inviolabilidad", como intención de quien dicta la norma de permanecer sometido a ella en tanto no la derogue en forma); a pesar de esto, no puede hablarse entonces de "imperio de la ley" al modo actual; faltan los supuestos sociológicos del mismo; la Edad Media es la época de la variedad jurídica; cada ciudad su fuero, cada estamento su derecho estamentario, cada clase profesional su ordenanza; el derecho es entonces lo contrario de las normas abstractas y generales que predominan en la época actual, siendo más bien un derecho vivo, un genuino derecho popular; en gran parte es derecho autárquico, es decir, surgido por así decirlo "biológicamente", "individualizado", no impuesto heterónoma e igualitariamente. La economía gremial dejaba, de un lado, ancho margen a la individualidad — es la era de los artífices, — pero al mismo tiempo consentía y aun exigía trabas que hoy son insoportables al capitalismo. Por otra parte, de las concepciones metafísicas medievales derivaba la fundamentación trascendente de la autoridad y la tendencia a ver encarnado en la realidad el plan divino del Universo. Ocurre que en la Edad Media, como dice Minguijón (1),

(1) *Al servicio de la tradición.* Madrid, 1930, p. 15: "... Uno de los contrastes entre la civilización medieval y la moderna puede concretarse en estos términos: aquélla representa el vitalismo, ésta la ideocracia. En la Edad Media el organismo social no se rige por abstracciones de un sistema teórico, ni por la imposición de un derecho fabricado *a priori*, sino por fuerzas vivas que lo van integrando naturalmente en virtud de un proceso de constitución interna. La concepción contraria es la ideocracia. La ideocracia de que

impera un "vitalismo" que es la contraposición exacta de la "ideocracia" propia de los modernos tiempos liberales. En la Edad Media se defienden "libertades"; la Edad Contemporánea lucha por la Libertad; aquéllas se concretan en determinadas situaciones de hecho; la segunda es más bien la expresión de un concepto filosófico; las primeras, por tanto, requieren normas individualizadas, al paso que la segunda exige una norma general: "la ley". Y a la manera del Dios providente que dirige absolutamente las cosas divinas y humanas, que es la creencia viva de la Edad Media, se cree en un Rey que reina, gobierna y lo dirige todo, mientras que el deísmo liberal demanda consecuentemente un Rey alejado de las funciones del gobierno y sometido a la ley. La Edad Media desenvuelve en el concepto de ley una "teología trinitaria"; como Dios, la ley es "una en esencia y trina en personas". Ley eterna: idea del orden cosmológico en Dios; ley natural: participación de esa ley por el hombre en cuanto aplicable a la totalidad de la vida interior y social humana; ley humana: ordenación de la razón — participante por el intermedio de la *lex naturalis* en la *lex aeterna* — para instaurar un orden en la vida intersocial. Donde los intelectualistas dicen "razón", ponen los voluntaristas "voluntad", pero el fondo unificante subsiste. Disociarlo es obra de la filosofía posterior, la cual elabora una doble ontología de la ley. Si, de este modo, los conceptos jurídicos de la Edad Media, reflejaban el sentido de la religiosidad dominante, el avance del Derecho romano contribuía a la secularización de los mismos; ya las *Partidas* representan hasta cierto punto una teología jurídico-política secularizada. Es natural que esta juridización del pensamiento fuese paralela con la decadencia del inte-

---

hablamos, dice VOGELSANG, es la dominación de un punto de vista abstracto y único, en el cual un partido llegado al poder quiere colocarse en todo por oposición con el estado de cosas natural e histórico." Cfr. VEGAS LATAPIÉ: *Romanticismo y Democracia.*

lectualismo teológico-metafísico. Pues las concepciones voluntaristas, formalistas, técnicas, "estrictamente jurídicas" del Derecho romano, sólo podían ser asimiladas intelectualmente por una época cuyo pensamiento, en religión y en metafísica, se orientaba cada vez más hacia el voluntarismo, y se sentía atraído por el formalismo y la técnica. Era la aurora del Renacimiento. Igual evolución se marca en la doctrina política. En el siglo XIII, la idea política de la Cristiandad había encontrado su grandioso expositor en el pensamiento tomista e imperial del Dante. La doctrina política de la Edad Media se construía sobre las ideas de jerarquía, comunidad y persona. Cada persona y grupo natural era, en sí misma, un fin; pero, al mismo tiempo, se hallaba éste ordenado al fin más alto de una más amplia comunidad, y así llegaban todas a integrarse en el gran *corpus mysticum* de la Iglesia Universal, cuyo ámbito coincidía con el de la gran República universal, regida por el Papa y el Emperador. Fundamento terreno del ejercicio del poder era el bien común. Pero, al fin, también esta idea acabó por rendirse al formalismo y, paralelamente al auge del voluntarismo, aparecen los primeros escritos de teoría democrática del Estado, en el que al *bonum commune* sustituye el *consensus populi* como fundamento del poder. La idea del Estado cambia, pues, al mismo compás que la idea de Dios y la idea del Derecho. La figura máxima en este momento de crisis es la del gran Cardenal Nicolás de Cusa. En él confluyen el crepúsculo de la Edad Media y la aurora del Renacimiento. Como más tarde Hegel, buscó la armonía de los contrarios (1), propugnó por la tolerancia

(1) Véase su *De docta ignorantia*, ed. de HOFMANN-KLIBANSKY, Leipzig, 1932, IV: "Maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actum; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere... Maxima enim quantitas est maxime magna; minima quantitas est

universal y distinguió entre el "Derecho" y la "fuerza" (1).

La Edad Media muere con el nacimiento de un nuevo tipo de hombre diferente del que había predominado hasta entonces. Este nuevo tipo de hombre está cualificado por esta característica: la desconfianza (2). El hombre medieval tenía un sentido confiado y optimista, sabiéndose seguro dentro de los cuadros sociales en que se movía; su alegre adaptación al orden de cosas, considerado como un orden de cosas querido por Dios, no tenía nada de la resignación que engendra el resentimiento. En el hombre moderno nace una fe nueva, que es la fe en el progreso (3), pero al mismo tiempo se va convirtiendo en átomo de un inmenso organismo en desarticulación. La desconfianza es ahora un elemento constitucional humano. La desconfianza medieval era más bien de tipo aldeano: la desconfianza concreta del prójimo, del "próximo" (de un gremio contra otro, de una ciudad contra otra, etc.); modernamente se trata de una desconfianza metafísica, trascendental; es la "desconfianza en general", elevada a ley de vida y del pensamiento. El burgués es el nuevo tipo de hombre que va a dominar en Europa desde el Renacimiento, y el burgués es un hombre predominantemente desconfiado. Paralelamente surge en Filosofía la "Crítica", que

maxime parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum — subtrahendo intellectualiter magnum et parvum, — et clare conspicis maximum et minimum coincidere; ita enim maximum est superlativus sicut minimum superlativus. Igitur absoluta quantitas non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter."

(1) Cfr. mi *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos, etc.*, p. 16 y s., y la bibliografía correspondiente. Véase en el *Anuario de Historia del Derecho español*, 1934, el estudio *La secularización de la Teoría del Estado en las Partidas*, de A. FERRARI.

(2) Acerca de esto véase el estudio de ORTEGA GASSET: *Kant. Reflexiones de centenario*, Madrid, 1929.

(3) GARCIA MORENTE: *Ensayos sobre el progreso*. Discurso académico, Madrid, 1932.

es la filosofía de la desconfianza (1). Y esta desconfianza, aplicada a la política, demanda dos cosas: *libertad* y *seguridad*. Libertad para la economía — el capitalismo no tolera las trabas de la economía gremial; — seguridad para las situaciones jurídicas creadas al amparo de esa libertad; libertad y seguridad, es decir, desconfianza frente a la acción tuteladora del monarca. Añádase a esta desconfianza un nuevo factor. Quien desconfía de algo acaba por resentirse de aquello de lo cual desconfía: a la desconfianza se añade, pues, el resentimiento. La Edad Moderna desconfía de las cosas, de los reyes y de Dios, y acaba por resentirse contra Dios, contra los reyes y contra las cosas, surgiendo así el racionalismo crítico que hace dar vueltas a la razón alrededor de sí misma, sin enraíces por arriba ni contactos por abajo en el ser histórico y social: es la desconfianza del criticismo, como la actitud racionalista en general es desconfianza y resentimiento. Se desconfía de la organización aristocrático-eclesiástica del *ancien regime* y surge el resentimiento democrático (2). De momento se busca el apo-

(1) ORTEGA GASSET, ob. cit. Cfr. SCHELER: *El resentimiento en la moral*, versión española, Madrid, 1927, p. 190: "La moral moderna se basa en la propensión a desconfiar radicalmente del hombre en general y de sus valores morales en particular. La actitud del comerciante que teme ser engañado por sus competidores se ha convertido en actitud fundamental de la moderna percepción del prójimo. Esta desconfianza, emparentada muy de cerca con el resentimiento, es la que ha producido el moderno individualismo moral y la negación del principio de solidaridad que nos parece hoy tan evidente."

(2) Comp. Max SCHELER: *El resentimiento en la moral*, p. 192: "La exigencia de igualdad es siempre una especulación a la baja. Cuando los hombres son iguales lo son por los caracteres de ínfimo valor. La idea de la igualdad, como idea puramente racional, no podría jamás poner en movimiento una voluntad, un apetito ni un afecto. Pero el resentimiento, que no puede ver con alegría los valores superiores, oculta su verdadera naturaleza bajo la exigencia de la igualdad. En realidad lo que quiere es la decapitación de los que poseen esos valores superiores que le indignan." Sobre la igualdad cuantitativa como postulado de la democracia y como elemento de la idea del Derecho, véase GURVITCH: *L'idée du justice* y, sobre

yo del poder real, en una época en la que los reyes "ilustrado" son campeones de derecho natural democrático (1); pero como, a cambio de esto, se sienten entrometidos y paternalistas en la economía y ésta requiere "libertad de movimientos", se desconfía también de este paternalismo y aparece el liberalismo económico. Entonces, frente a toda intervención personal en el inmutable "*ordre naturel*" de las cosas, aparece como un bien deseable en alto grado la impersonalidad, el "imperio de la ley" (2). Y entonces

todo, *Le principe democratique et la democratie future*, en el volumen *L'Expérience juridique*, París, 1935, pp. 251 y ss.; en contra de este criterio cfr. lo que decimos en *Revista de Organización y Acción Sindical*, núm. 1, pp. 17, 18 ("el trabajo como criterio de igualdad y jerarquía").

(1) Cfr. HELLER: *Las ideas políticas contemporáneas*, pp. 31 y ss.; "La idea monárquica del despotismo ilustrado, se justificaba con las teorías del Derecho natural que PUFENDORF y sus continuadores, apoyándose en HOBBES y BODIN, y acomodándolas a la conciencia de la época, utilizaban a favor del despotismo ilustrado. El Derecho natural racional, radical y ahistórico, no podía, es cierto, armonizarse con la doctrina de la gracia de Dios ni con la tradición histórica; tampoco era posible eludir la teoría del contrato social, es decir, no podía evitarse una justificación inmanente aplicada al absolutismo. Esta idea monárquica de un Federico II y de un José I está separada por todo un mundo de la justificación histórico-legitimista y teocrática del monarquismo, y tiene por único título jurídico a la Razón, y lo que no debe olvidarse, en última instancia la Razón general de los miembros de la sociedad, que han dado su consentimiento al contrato social y al de subyección." V. del mismo *Staatslehre*, pp. 17 y ss.

(2) Los fisiócratas, hijos de la filosofía de su tiempo, describen el orden social como "el orden de los deberes y de los derechos recíprocos, cuyo establecimiento es absolutamente necesario para la mayor posible multiplicación de los productos, a fin de procurar al género humano la mayor suma posible de dicha y la mayor multiplicación posible. Así se deben excitar las necesidades y desarrollar la producción; entonces el mundo marcha por sí sólo" (DUPONT DE NEMOURS: *L'ordre naturel*, c. XVIII). Las leyes no tienen más objeto que asegurar las condiciones necesarias para la expansión de la vida social. Por otra parte, el objeto de la vida social es el goce fundado sobre la propiedad; en consecuencia, no hay más relaciones entre los hombres que las que nacen de la propiedad en forma de comercio o industria. Limítense, pues, las leyes a asegurar la liber-

puede surgir el concepto de "libertad dentro de la ley", porque el liberalismo no concibe la ley más que como garantía y afirmación de la libertad, como un mínimo de determinaciones positivas, como un dejar hacer todo cuanto no se oponga a la libertad de los demás. Por eso, el "imperio de la ley" se considera idéntico con el "imperio de la libertad". Y en el momento en que estas creencias son trasladadas de modo solemne a una carta política fundamental, ha surgido en la historia el primer Estado de Derecho. España lo fué por vez primera en 1812. Ese Estado de Derecho, nacido de la desconfianza y el resentimiento contra los poderes monárquico-feudales, pero en el que anida también una latente desconfianza contra el pueblo-masa, es una "democracia liberal", es decir, un liberalismo realizado por una democracia, pero una democracia sólo admisible en tanto sea capaz de realizar el liberalismo. Por eso podemos afirmar que el Estado de Derecho surge como un compromiso: es la moderación del ideal anarquista latente en el liberalismo (1) por un mínimum de poder organizado democráticamente.

tad de las convenciones, por las cuales disponen de su propiedad; limítense a dejar que los hombres se guíen sólo por su interés personal. En todo, dentro de la ley como garantía de la libertad igual para todos, *laisser faire, laisser passer.* Vid. ANTOINE: *Economía social,* ed. española de *La España Moderna,* t. I, pp. 240 y ss.; GURVITCH: *L'idée du droit social,* París, 1932, y la bibliografía citada.

(1) El liberalismo es esencialmente "anarquismo normativo", tanto más intensamente cuanto más alejado se halla de todo contacto con ideas puramente democráticas. Así, por ejemplo, el liberalismo romántico de Wilhelm von HUMBOLDT, el cual, como dice HELLER (ob. citada, p. 102), "contiene el conflicto interno característico entre el criterio metafísico del liberalismo y su finalidad política, pues intenta defender la individualidad irracional, armónica y universal, y su libertad, con las determinaciones lógicas racionales del Derecho natural frente a la acción, necesariamente niveladora y centralista del poder del Estado, especialmente, primero contra la burocracia absolutista y, luego, contra la democrática. Se trata de una contradicción insoluble, por expresar el eterno conflicto entre la libertad y la ley, entre el individuo y la comunidad,

Las conexiones de esta evolución con la específica situación de la burguesía en el siglo XIX son evidentes. Con razón Thomas Mann ha calificado al burgués de *mittlere Mensch* o *Mensch der Mitte;* "hombre medio" u "hombre mediador" (1), pues entre la absolutización de la realidad estatal y la consiguiente negación del ideal, propia de la clase de los señores, de un lado, y la negación revolucionaria de la realidad estatal, de otro, el burgués reconoce esa realidad, porque ve en ella la aproximación al ideal, pero mira sobre todo al ideal, porque no lo encuentra suficientemente plasmado en la realidad. Esta posición del burgués tiene distintos matices, pues si como "burgués satisfecho" se siente unido al poder y confía a éste la salvaguardia de sus intereses económicos, simpatiza en cambio con las ideologías revolucionarias que tienden a la destrucción de lo presente si obedecen al sentimiento cosmopolita de una comunidad ética de toda la Humanidad. En el antiguo régimen, el burgués ocupaba una posición intermedia entre

entre el Alma y la Política, entre la inadaptación social romántica y la ordenada hombría de bien de los burgueses". RADBRUCH *(Rechtsphilosophie,* 2.ª ed., Leipzig, 1932, pp. 62 y ss.), ha puesto muy bien de relieve las diferencias que separan el liberalismo de la democracia, y que él resume "algebraicamente" así: "Demokratie misst dem Individuum nur einen endlichen, Liberalismus einen unendlichen Wert bei. Für die Demokratie ist also der Wert des Individuums multiplizierbar, der Wert der Majorität der Individuen höher als derjenige ihrer Minorität; der unendliche Individualwert des Liberalismus ist dagegen begriffsnotwendig auch durch den Wertgehalt einer noch so grossen Majorität unüberbietbar... Dem Liberalismus scheint der sittliche Wert grundsätzlich in einem einzelnen Individuum vollkommen in Erfüllung gehen zu können... Für die Demokratie erhält dagegen der sittliche Wert erst durch seine Anwendung auf die verschiedensten Individuen seinen Inhalt...". Cfr. BINDER, *System der Rechtsphilosophie,* 2.ª ed., Berlín, 1937, pp. 160 y siguientes.

(1) Cfr. DARMSTAEDTER: *Rechtsstaat oder Machtsstat?,* p. 53. ¿Es por eso un azar que ante la tragedia española hayan sido los países "burgueses" — Inglaterra y Francia — los más afanados en una "mediación" que dejase subsistir en España la forma de un Estado de Derecho?

la casta de señores y los simples "súbditos". Recluído en pequeñas ciudades, ocupado con sus propios negocios, su actitud era propiamente la del *bourgeois*, para quien lo primero es el "propio yo", pero sin excluir a "los otros", sino en tanto que es compatible con éstos, y a condición de salvaguardar la primacía del propio yo (1). Entre esta burguesía y el Ejército, el Rey traza una frontera infranqueable; convencido de que sólo el noble posee "honor", excluye del Ejército a todos los oficiales ajenos a la nobleza. En Alemania, el *Allgemeine Preuss ische Landrecht* consagraba la organización estamentaria y aspiraba a perpetuarla instituyendo incluso un derecho matrimonial estamentario (2). El Rey consideraba como el ideal del Ejército que el ciudadano pacífico no se diese cuenta de que la nación guerreaba. Por otra parte, el cuerpo de oficiales nobles ocupaba un plano superior al de los restantes ciudadanos. Pero al Rey le preocupaba igualmente formar una clase social numerosa y diligente, dedicada a las actividades económicas, como medio de elevar el bienestar del pueblo. Esa clase debía tener como exclusiva preocupación su propio lucro, bajo la celosa protección del Estado; pero, en cam-

(1) DARMSTAEDTER, ob. citada, pp. 17, 18.

(2) Todavía en España el tratadista Enrique GIL ROBLES (*Tratado de Derecho político*, Salamanca, 1899-1902, t. I, p. 485) consideraba que "por las mismas virtudes naturales a la aristocracia tendrá ésta una poderosa inclinación a la milicia, que considerará especial tradición gloriosa de la clase, y origen de la mejor parte de los timbres, títulos, posición y poder de las principales familias nacionales. Y aunque a ningún mérito personal debe negarse el acceso a los empleos y categorías del ejército, *no puede ser más conveniente, que por el orden natural de las cosas, esté la jerarquía militar en poder de la nobleza, que llevará a este organismo un más alto sentimiento de patria, de honor, de sacrificio y de heroicidad* [subrayado por nosotros]. A la milicia en ciertas manos le sucede lo que a los demás oficios; sólo que los efectos de la *democratización* y *burguesamiento* del ejército suelen ser tan calamitosos como rápidos e irremediables y no paran ni aun en las dolorosas desmembraciones del territorio nacional".

bio, debía estar completamente despreocupada de los negocios estatales.

Lo que ocurrió fué que esa clase, tan eficazmente educada en el sentido económico, como alejada de las preocupaciones políticas, sintió la necesidad de una política más favorable a una economía (1) que ya sólo podía vivir en un régimen de absoluta libertad. A esta necesidad respondieron las revoluciones burguesas del siglo XIX, y con razón pudo decir L. von Stein que "la revolución de julio (en Francia) es el acto mediante el cual alcanza su pleno dominio la sociedad industrial, que se valió de ella para aniquilar el último resto de la sociedad feudal. Sabido que esta sociedad industrial fué el resultado de la primera revolución, y que se afirmó más y más bajo Napoleón y bajo la Restauración, se explica que la revolución de julio, vista por ese lado, represente la conclusión lógica de la primera revolución. Y en ese sentido pertenece a la historia que comienza a mitad del siglo XVIII con las primeras teorías de libertad e igualdad; es el término de la misma. Pero en tanto que este orden social de la libre concurrencia alcanza por ella plena vigencia en la comunidad humana, representa también el punto en el que comienza la contradicción que en esa sociedad se encierra. Con ella surge la cuestión de si la idea de libertad es realmente cumplida en esta forma que la humanidad viene deseando desde hace un siglo; con ella, pues, comienza el verdadero movimiento social" (2).

Por lo demás, no hay que olvidar el factor ideológico que intervino decisivamente en la formación de la con-

(1) Para el tema de las relaciones entre Estado de Derecho (en cuanto democracia parlamentaria) y sociedad económica, me remito de una vez para todas a la obra de LASKY: *Democracy in crise*, 1931 (ed. española, Madrid, 1934).

(2) Cfr. Lorenz von STEIN: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (edición de G. SALOMÓN), t. II, p. 11. Cit. por VOGELIN: *Der autoritäre Staat*, Viena, 1936, p. 14, nota; cfr. §§ 3 y 4.

ciencia ciudadana del burgués, que fué en Alemania la literatura germánica de los Lessing, los Herder, los Wieland, los Goethe, y la filosofía de hombres como Kant y Fichte, bajo cuyo poderoso influjo sintió el burgués alemán la necesidad "ética" de adquirir una "personalidad", base del derecho a intervenir en la formación de la comunidad humana y sobre todo en la de su más importante forma existencial, que es el Estado. Y lo que fué en Alemania la influencia de esos colosos del pensamiento, en Francia, y bajo su influjo, en todos los países "afrancesados" — España inclusive, — fué la obra de los postulados de la Revolución francesa, herencia del Derecho natural racionalista y democrático, que en todas partes halló una misma situación sociológica de exclusión de la burguesía como clase de la participación en negocios públicos y una idéntica dedicación a la economía, que estaba a punto de reclamar la máxima libertad (1). Sólo en España se daba la circunstancia de que carecía de una auténtica realidad burguesa, y por eso, el régimen de Estado de Derecho, en cuanto Estado liberal, careció entre nosotros más de razón de ser que en país alguno; y a eso mismo obedece el supuesto "retraso" político de España, que tanto se le ha imputado por los "progresistas", y la pereza en implantar un régimen democrático y liberal, un verdadero Estado de Derecho (2).

Resulta de todos estos supuestos espirituales y sociológicos, que la burguesía no es radicalmente democrática, en el sentido que ya hoy posee esta palabra por oposición

(1) DARMSTAEDTER, ob. cit., pp. 54, 55.

(2) Véase RIVERA PASTOR: *El espíritu de la Constitución de Cádiz*, en *La Conquista del Estado*, números 1-2. Para los orígenes de nuestro régimen constitucional, comp. la obra del mismo título de Melchor FERNÁNDEZ ALMAGRO, en los "Manuales Labor", 1928, y la bibliografía citada al final. Sobre el espíritu económico de España y la actitud general del español ante el Estado, mi *Influencia del espíritu religioso...*, cit., c. XIII y XIV.

al liberalismo. La burguesía no admitió una democracia entregada a sí misma, sino limitada por la división y separación, al menos relativa, de los poderes, única forma de que pueda realizar el ideal liberal posible. Defendiendo esta organización, decía en las Cortes de Cádiz Muñoz Torrero que un "Gobierno moderado", como el que ellos pretendían instaurar, no podía pasar sin división de poderes, puesto que de lo contrario España quedaría convertida en una "democracia". Democracia y Estado de Derecho en la mente de los legisladores de Cádiz eran considerados, pues, como cosas poco menos que antitéticas. Por lo demás, no quiere decirse con esto que el Estado de Derecho exija una determinada forma de gobierno; no es necesariamente la forma de la monarquía constitucional-parlamentaria, pues se adapta también a una república en la que se mantengan los principios de estructuración jurídica que antes consideramos propios de todo Estado de Derecho. Pero las modernas repúblicas, en cuanto significan el triunfo de la masa sobre los últimos restos del poder político tradicional y tienden, por tanto, al absorcionismo, requieren que los principios del Estado de Derecho sean reconocidos en medida todavía mayor que en las monarquías constitucionales, que son por esencia un sistema de equilibrio y contrapeso — si es que de hecho quieren seguir disfrutando del título de "regímenes jurídicos", como se envanecen de serlo.

Por lo demás, el "constitucionalismo" no basta al régimen de Estado de Derecho, en cuanto democracia liberal jurídicamente organizada. Una monarquía meramente constitucional deja aún un amplio margen a la desconfianza: recuérdese la interpretación "reaccionaria" del constitucionalismo por parte de la monarquía alemana, siguiendo las orientaciones de Stahl (1) y el sentido atribuído por

(1) HELLER: *Las ideas políticas contemporáneas*, pp. 41-42: "El mayor servicio que STAHL prestó al monarquismo alemán fué

algunos al constitucionalismo español de la Restauración (1). No basta el constitucionalismo; es preciso el principio parlamentario. En un Estado parlamentario puro, la "sociedad" comienza a triunfar sobre el Estado y a organizarse ella misma en Estado; y como la sociedad en esa situación consta de "partidos", el Estado que organiza es el "Estado de partidos" (2). El Parlamento, de-

la precisa distinción que estableció entre la monarquía constitucional y la parlamentaria. Esta diferencia era de gran importancia, porque, a pesar de que la monarquía parlamentaria era ya un hecho en Inglaterra y en Francia, su naturaleza no estaba aún bien determinada. Según la primitiva teoría de la división de los poderes, en el Estado constitucional se repartía el poder entre el monarca y la representación popular. La naturaleza del Estado es, sin embargo, una e indivisible y surgía el problema: ¿qué sucederá cuando el monarca y la mayoría del Parlamento estén en desacuerdo? A una práctica constitucional que se inclinaba del lado del Parlamento llamaba STAHL Revolución; pues ésta tiene como exigencia la soberanía del pueblo, sea en una República democrática, sea en una monarquía en la cual el Rey es siervo del Parlamento y el Parlamento siervo de la opinión pública o de las masas populares. Este gobierno parlamentario contradice el principio monárquico y a él ha de oponerse la monarquía constitucional. Así fué STAHL el fundador de lo que después se llamó constitucionalismo monárquico específicamente alemán y a veces también constitucionalismo encubierto. El lema de esta forma de Estado dado por STAHL era: Autoridad, no mayoría."

(1) CÁNOVAS DEL CASTILLO abominaba del sufragio universal, del que sabía conducía al comunismo; sin embargo, lo admitió en la Constitución de 1876, que representa la realización de un Estado liberal de Derecho, bajo la forma de una monarquía no sólo constitucional, sino parlamentaria. Sin embargo, en los últimos tiempos de la Monarquía española, algunos sectores del derechismo español intentaron una "interpretación tradicionalista" de CÁNOVAS y del partido liberal-conservador, con objeto de infundir una última inyección de vitalidad a la agonizante secular institución monárquica, sin alterar la constitución ni la estructura del Estado. La experiencia demostró lo ingenuo de esta maniobra. La República debía representar el asalto de la "sociedad burguesa" (pero también de la proletaria) al Estado tradicional, instaurando un nuevo Estado de Derecho. Por desgracia, sólo los elementos formalistas del Estado de Derecho podrían subsistir bajo la nueva forma: el contenido sociológico real acabaría por desbordarla definitivamente.

(2) Según SCHMITT *(La defensa de la Constitución,* ed. espa-

mocráticamente elegido, es el escenario de la sociedad y, al mismo tiempo, su reflejo (de ahí el carácter conservador y reaccionario que se le imputa al Senado, resto del antiguo Estado y reflejo infiel de la verdadera constitución social, según la visión burguesa), y un reflejo de las concepciones de la época. La sociedad, compuesta por individuos libres e iguales; la ley, norma general para garantizar la libertad de movimientos de la sociedad. Por eso es también una conexión de sentido la que media entre la idea general del Estado de Derecho y la organización parlamentaria. El Parlamento es la representación de la democracia; es lo que se concede al *demos*, pero con una finalidad liberal. Esta finalidad, empero, no es impuesta, sino creída de antemano, pues afirmada la creencia optimista en la razón (lo único de lo que no se desconfía), la "discusión" y la "publicidad" son una consecuencia. La esencia del régimen parlamentario es precisamente la de ser un régimen de debate y libre discusión, un régimen en el que "la discución sustituye a la fuerza" (1); y la creencia es tan fuerte

ñola, Barcelona, 1931, pág. 92 y siguientes), en el absolutismo la sociedad queda absorbida en el Estado; en el Estado de Derecho, la sociedad es el contrapeso del Estado, pero con la tendencia a absorber a su vez a éste; la absorción se verifica plenamente en el "Estado totalitario"; el tradicionalismo, con su distinción entre "soberanía" y "autarquía" (GIL ROBLES) o entre "soberanía política" y "soberanía social" (VÁZQUEZ DE MELLA, PRADERA) trata de armonizarlos y retener a uno y otro en su esfera natural. Comp. acerca de la relación entre "Estado" y "sociedad" nuestro estudio *Valor del Estado en el nacionalsindicalismo*. Cfr. BINDER: *System der Rechtsphilosophie*, pág. 109 y siguientes.

(1) Cfr. SCHMITT: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2.ª ed., 1926, pág. 9: "Diskussion bedeutet nicht einfach Verhandeln. Diskussion bedeutet einen Meinungsaustusch, der von dem Zweck beherrscht ist, den Gegner mit rationalen Argumenten von einer Wahrheit und Richtigkeit überzeugen zu lassen. GENTZ — hierin noch von dem liberalen BURKE belehrt — formuliert es treffend: das Charakteristische aller Representatifverfassungen ist, dass die Gesetze aus einem Kampf der Meinungen (nicht aus einen Kampf der Interessen) hervorgehen. Zur Diskussion gehören

que llega a afirmarse que "la peor de las Cámaras es preferible a la mejor de las antecámaras" (1).

De aquí deriva también la concepción del "Estado de partidos": los partidos son los sujetos de la discusión; de la discusión sale la verdad, es decir, la ley, y todos se someten a ella. Luego los partidos son considerados como estructuras aéreas e inconsistentes, por así decirlo, puesto que han de ir dispuestos a sacrificar sus puntos de vista ante la Razón y las razones del adversario. Tales son las conexiones sociológico-espirituales del Estado de Derecho. Es indudable que estos supuestos han desaparecido hoy en gran parte, y por eso el Estado de Derecho se va convirtiendo paulatinamente en cosa vacía y formalista, por mucho que se perfeccionen su organización y funcionamiento. Es que la democracia, antes objeto de desconfianza, como la monarquía y la aristocracia, y no reconocida más que como medio posible de realizar el liberalismo, afirma hoy su primacía y domeña a la idea liberal (2).

gemeinsame Ueberzeugungen als Prämissen, Bereitwilligkeit, sich uberzeugen zu lassen, Unabhängigkeit von parteimässiger Bindung, Unbefangenheit von egoistischen Interessen."

(1) Según frase de CAVOUR. Cfr. SCHMITT, ob. cit., pág. 12.

(2) Como dice BINDER (*System der Rechtsphilosophie*, pág. 163), "der Widerspruch zwischen der Theorie der Menschenrechte und der demokratischen Staatsauffassung oder, was im Grunde dasselbe ist, zwischen liberaler und demokratischer Freiheit mag ideologisch oder begrifflich unüberwindlich sein und konnte doch in einer bestimmten geschichtlichen Bewusstseinslage unbemerkt bleiben. Und das um so mehr, als es sich bei den ersten Formulierungen der Lehre von den vorstaatlichen Freiheitsrechten wohl um die Opposition gegen einen Absolutismus handelte, der als absolute Macht einer Regierung aufgefasst wurde, wobei die beiden Strömungen im Individualismus zusammengingen. Beim ersten Auftreten von den Menschenrechten in der Geschichte handelte es sich darum, dem Machtwillen der Regierung im Staate von seiten der Stände — vor allem in England, wie die Revolution gegen Karl I. zeigt — ein kategorisches *noli me tangere* entgegenzusetzen; die Theorie ROUSSEAUS bedeutet insofern geschichtlich nicht einen Gegensatz zur Lehre von den Menschenrechten, sondern vielmehr ihre Ubersteigerung, insofern der Regierung nicht Grenzen gezogen werden, sondern sie

Por eso no es posible que el Estado de Derecho subsista, desde el momento que desaparece el equilibrio esencial entre sus dos ingredientes o, mejor, entre el ideal y su instrumento de realización, porque entonces la "forma" jurídica, que sólo tenía razón de ser en esa situación de equilibrio y adecuación, pierde su sentido aplicada a un contenido nuevo; y entonces se produce auténtico "formalismo" en la vida política. El liberalismo nació como liberalismo burgués y en íntimo contacto con la democracia; pero hoy ésta siente caprichos antiliberales y del liberalismo sólo queda vigente la forma jurídica, de un lado, y de otro, lo que ya no es exclusivo de él, lo que es más o menos que liberalismo: la afirmación del valor de la persona humana como fin en sí. Esto es lo que permanece intangible por encima y a despecho de toda condicionalidad sociológica de la "ideología" concreta en que se manifieste (1). Pero el problema está, entonces, en qué noción se posee de la persona.

vielmehr ganz in die Abhängigkeit von den regierten Individuen gebracht werden soll. Deshalb konnte es dem politischen Bewusstsein der Revolution verborgen bleiben, dass durch die Lehre von der Volkssouveränität die Lehre von den Menschenrechten eigentlich überflussig geworden und aufgehoben war". Pero lo que en un principio pudo pasar desapercibido, hoy no sólo se ve con claridad, sino que constituye el nudo de la crisis política del tiempo presente.

(1) No se trata, por eso, de proclamar con VIERKANDT *(Der sittlich-geistige Gehalt des neueren Naturrechts,* Viena-Leipzig, 1927) un "Derecho natural proletario", que afirme los derechos vitales de la clase trabajadora; pues el Derecho natural en sí mismo no puede ser ni burgués ni proletario y los derechos que afirma no son los del proletario o los del burgués, sino los de la persona humana en cuanto tal. Del mismo modo, la solución no es substituir el Estado burgués de Derecho por un Estado proletario no jurídico (MIRKINE-GUETZÉVITCH, por ejemplo, no reconoce el Estado soviético como Estado de Derecho; cfr. *La théorie générale de l'Etat soviétique,* año 1928; ed. alemana 1929) o por un posible "Estado proletario de Derecho", sino por un Estado nacional que integre a burgueses y proletarios, bajo la común condición de productores, en la comunidad de una tarea común, al servicio primordial de los destinos de la patria.

IV

EL CONFLICTO ENTRE LA MODERNA DEMOCRACIA Y EL ESTADO DE DERECHO

Ocurre que el Estado de Derecho, luchando contra dos enemigos: abiertamente contra el absolutismo monárquico, y más veladamente contra la democracia, comenzó por vencer al primero, pero acabó siendo derrotado por la última; y esto en virtud de una necesidad íntima. El Estado de Derecho, en la concepción genuina del mismo, es un Estado "despersonalizado". En la doctrina, esta despersonalización arranca de Kant y culmina en Kelsen. Desde la definición del primero: "el Estado es unión de hombres bajo leyes jurídicas", hasta la identificación kelseniana de Estado y orden jurídico, corre una línea evolutiva que atraviesa la árida región de la escuela jurídica del Derecho público alemán: Gerber, Laband, Jellinek (1). Y toda esta corriente marca una misma característica: la desconfianza del Estado (2).

(1) Cfr. acerca de esto H. HELLER: *Die Souveränität*, 1928, página 17 y siguientes; *Staatslehre*, págs. 51 y siguientes, 59 y siguientes; VOGELIN: *Der autoritäre Staat*, tercera parte, c. 6.

(2) Esta desconfianza se traduce en la degeneración del concepto de soberanía y en la despersonalización del Estado. Cfr. HELLER, *Die Souveränität*, pág. 27: "Schon seit den Anfängen des neuzeitlichen Naturrechts läuft neben der idealistischen Idee eines ordre naturel die schliesslich in der Idee des universalen Rechtsgesetzes mündet, paralell ein positivistisch gewendetes Ideal einer kausalgesetzlichen natürlichen Ordnung, der die Souveränität einer Staatsindividualität erst recht zuwider sein muss". Esta postura de desconfianza se advierte por igual en DUGUIT, al afirmar: *l'Etat est mort*, y en LASKY (cfr.: *El Estado moderno*, ed. española, Barcelo-

Ahora bien, un Estado contra el que se desconfía será suplantado, reducido a la nada si no tiene la energía suficiente para desplazar de su seno a las fuerzas hostiles, o integrarlas en él a su servicio. Esta energía no la ha tenido el Estado liberal, y por eso se ha visto cada vez más privado de substancia orgánica y vital, reducido a la condición de "orden jurídico"; eso sí, ese orden jurídico se extiende a todo, y por eso puede decir Kelsen del Estado que es un rey Midas, que convierte en Derecho cuanto toca; y por eso también, aun cuando ese formalismo sea por un lado un caso de "nihilismo estatal", se le puede interpretar también, por otro, como "panteísmo jurídico" (1).

Un Estado reducido a orden jurídico (formal) es una forma sin contenido; pero sólo en los tratados puede reducirse a eso el Estado. Ontológica y ónticamente el Estado es más que eso o, mejor, cosa distinta de eso. Y así se es-

na, 1932). Comp. C. SCHMITT: *Der Begriff des Politischen* (ed. italiana en el volumen *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze, 1935, pág. 64 y siguientes).

(1) Por eso, HOLD-FERNEK *(Der Staat als Uebermensch*, Viena, año 1926) llamó a KELSEN anarquista, al paso que DUGUIT lo calificaba de panteísta jurídico. Véase *Les doctrines juridiques objectivistes*, en la *Revue de Droit public*, 1927, pág. 573: "Si l'on identifie l'Etat et le Droit, comme le fait KELSEN, il parait bien difficile d'établir une limitation de l'Etat par le droit et en effet je n'en ai pas trouvé de trace dans l'oeuvre considérable de KELSEN. Plus j'avance en âge et plus je reste convaincu que toutes les spéculations juridiques sont vaines si elles n'arrivent pas à déterminer d'une manière positive le fondement solide d'une limitation juridique apportèe à l'action de ceux qui dans une société donnée, individus, groupements, classes sociales, détiennent la plus grande force. Je ne comprends pas, je le répète, comment ce fondement peut être établi si le droit et l'Etat se confondent, si tout le droit est l'Etat, si l'Etat est tout le droit. En un mot, le *panthéisme juridique* de KELSEN jusqu'au preuve en contraire m'apparaît comme la nêgation même du droit public". También GURVITCH *(Le temps présent et l'idée du droit social*, París, 1932, págs. 162, 164, 165) considera que KELSEN es el último representante del "estatismo". Y desde el punto de vista afirmador del Estado dirige KELSEN sus fundamentales críticas al marxismo; cfr. *Sozialismus und Staat*, 1922. Pero el Estado de KELSEN es sólo orden jurídico formal, o sea "nada".

tablece un desequilibrio entre la forma y el contenido, qu a nuestros ojos se caracteriza en la época de crisis que ho vive el mundo, por el conflicto entre la democracia y e Estado de Derecho. Éste es la forma jurídica del "Estad moderno"; pero el contenido democrático o real de es Estado no se corresponde con la forma, y por eso se dic que el Estado moderno está en crisis. Esto ha tenido luga en dos direcciones: 1.ª, mediante procesos sociológicos qu han ido alterando el sentido de las instituciones del Esta do de Derecho; 2.ª, apuntando la democracia tendencia dictatoriales. Acaso convendría advertir aquí, antes d pasar adelante, que uso la palabra "democracia" en u sentido sociológico harto concreto: no sólo aludo con él a avance del "cuarto estado", cuya situación preeminent parece fatal en los Estados democráticos después de l época de dominio del "tercer estado" (burguesía), sino e general a todos los fenómenos de intervención de "masas en sectores que antes le eran ajenos (así, el caso de lo modernos "partidos-masa": comunistas, sindicalistas, "fas cistas" en la oposición, etc.). Pero no considero aquí l democracia en el sentido clásico del término, en cuanto de terminada forma de Gobierno o de Estado (así, Kelse que la considera como aquella forma política en la que lo ciudadanos disponen del máximum de derechos subjetivos incluso del de elegir Jefe de Estado). La democracia e nuestro sentido es un fenómeno sociológico autónomo qu se desenvuelve con arreglo a leyes propias.

Cuando Ortega Gasset (1) veía en el "lleno" una d las características de la vida moderna, aludía a algo qu incluso en el orden político posee gran trascendencia. E efecto, también en la política está todo lleno y por doquie ra se advierte la presencia de la masa. Este hecho ha ve nido nada menos que para dar al traste con el Estad

(1) *La rebelión de las masas;* nueva edición en la "Colecció Austral".

liberal de Derecho. Éste fué creado como una forma jurídica para una realidad social individualista, burguesa y carente de masas políticamente presentes; desde el momento que ese contenido ha variado, el Estado de Derecho ha perdido su sentido primitivo; no se adapta al nuevo contenido: éste tiende a desbordarlo y absorberlo. Al imperio impersonal de la ley sucede el imperio decidido de la "voluntad popular" (sin perjuicio de que en esta época, y como fiel reflejo de su penuria espiritual, el formalismo de Kelsen haya afirmado un nomocratismo más extremado si cabe que el del positivismo constitucional del pasado siglo). Y esta voluntad es algo más que la vieja idea de la "voluntad de la nación", bajo la cual se comprendía casi exclusivamente la clase social que entonces daba el tono a la "sociedad": la burguesía liberal e individualista; la voluntad popular es hoy la voluntad de los partidos, antes estructuras aéreas e inconsistentes y hoy potentes organismos con su complicada burocracia en muchos casos y su red de intereses; y es, en último término, la voluntad de una masa popular y proletaria que afirma sus reivindicaciones frente a la "sociedad" y al "Estado" burgueses.

El fenómeno actual de la democracia es, pues, un fenómeno sociológico que tenía que producirse fatalmente. A la voluntad muerta de la ley tenía que suceder la voluntad viva de un imperante (de un caudillo o de una masa), pues una comunidad política no es integrada por normas, sino por actos de voluntad (1).

(1) El "imperio de la ley" tiene sus límites naturales. A este propósito escribe H. HELLER *(Europa und der Faszismus*, 1929, página 66): "Diese Gesetzesherrschaft hebt sich aber von selbst auf, sobald sie als entpersönlichte Nomokratie und nich als Demokratie, als Herrschaft der gesetzlich bestellten Repräsentanten verstanden wird. Auch die Demokratie ist möglich nur als eine Hierarchie von herrschaftlichen Willensakte, die durch Rechtsgrundsätzen und Rechtssätze motiviert, diese Normen ihrerseits zeitlich, örtlich und persönlich individualisieren. Herrschen kann immer nur den Mensch, und auch im übertragenen Sinn kann von einer rechtsstaatlichen

Por otra parte, el Derecho tiene un soporte social. En la concepción del Estado de Derecho, el soberano está también sometido a la ley; pero ese soberano es *un* hombre, un rey. En cambio, el pueblo-masa recaba para sí la plena soberanía y se reserva el *pouvoir constituant*. Entonces la ley sigue imperando, en tanto que al *demos* no le plazca derribarla de su trono. El Derecho vigente sufre menoscabos en su reinado por revoluciones y subversiones. Claro que puede imperar pacíficamente en los períodos intermedios entre dos revoluciones; pero esta cuestión tenía que producirse fatalmente y amenguar un tanto las ilusiones puestas en el reinado de la ley. Bien es verdad que, para zanjar la dificultad, cada revolución acaba por plasmar en un orden jurídico y proclama dogmáticamente "pecado" la rebelión contra el mismo; pero no puede evitar que surjan nuevas masas, poseídas de igual dogmatismo, aunque a favor de una ideología contraria. Pero hay más todavía.

En primer lugar, el fenómeno sociológico de las democracias ha dado al traste con los supuestos liberales del Estado de Derecho: creencia en la discusión, régimen de partidos discutidores y dispuestos a someterse a la razón (1). Hay una crisis del racionalismo: se ha perdido la

Gesetzesherrschaft nur dort die Rede sein, wo die Gesetze, insbesondere das geschriebene oder ungeschriebene Verfassungsgesetz, durch Willensakte des Volkes in Geltung gesetzt und dauernd durch Willensakte in Geltung erhalten werden. Politische Gesetzesherrschaft ist eine im Rahmen von Gesetzen sich bewegende Willensherrschaft, ist normierte Macht oder sie ist gar nichts." Sobre las formas de integración de una comunidad cfr. SMEND: *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928.

(1) "La democracia parlamentaria, escribe LASKY *(La crisis de la democracia*, ed. española, pág. 22), tal como la concebían los victorianos, tenía ventajas indudables y sobresalientes. Tenía la gran virtud de la inteligibilidad inmediata. Los partidos solicitaban el apoyo del cuerpo electoral, y el que obtuviera mayoría en las elecciones ejercía el poder hasta que agotaba su mandato. La oposición invertía este tiempo en poner de manifiesto los defectos del programa del Gobierno, e intentaba descubrir los medios capaces

fe en la razón, pero independientemente de esta cuestión filosófica (1), hubiera bastado a desarraigarla la realidad social y política actual. Los partidos han dejado de ser estructuras inconsistentes para convertirse en poderosas organizaciones, que son los verdaderos titulares del poder político. Los partidos modernos tienen un programa indiscutible, que va no a discutirse, sino a imponerse en el Parlamento, puesto que los diputados son mandatarios de los partidos y no de la "nación", aun cuando todas las Constituciones digan lo contrario. A los rebeldes a la disciplina partidista, no se les reconoce beligerancia alguna. Los programas dividen a los ciudadanos hasta el punto de que no hay ningún valor político reconocido como superior al logro del propio programa. Por tanto, en lugar de integración, la máxima desintegración.

Este hecho ha trastornado completamente la mecánica del Estado de Derecho, democrático y parlamentario. Lasky ha puesto muy bien de relieve cómo en la misma Inglaterra, país clásico del parlamentarismo, se ha producido este hecho, que ha de tener grandes consecuencias para el porvenir de esta forma política: "el crecimiento del socialismo, escribe, y las reformas que tal crecimiento ha obligado a hacer, afectan a los fundamentos de la sociedad capitalista, y el resultado inmediato, aunque semiincons-

de persuadir al elector de que su acceso al poder le traería más beneficios que los que su rival le podía ofrecer. La batalla intelectual que se sucedía servía para educar al cuerpo electoral, al que ofrecía una oportunidad de estudiar los argumentos opuestos que ante él se esgrimían. El sistema ofrecía la ventaja de trasladar todas ls disputas del plano de la violencia al de la razón. Ningún partido intentaba la captura de la autoridad política por la violencia, y todos admitían que el triunfo en las elecciones daba un título indiscutible al poder."

(1) XIRAU *(El sentido de la verdad,* 1924) alude a la tendencia objetivista de la moderna filosofía (fenomenológica) y a la influencia rectificadora que esta nueva orientación del pensamiento puede ejercer en el desenfrenado subjetivismo político actual.

ciente, fué que se cerró la división entre los partidos capitalistas, los cuales se enfrentaron al laborista formando un ente único. Hombres que han sido durante toda su vida adversarios en los pequeños problemas, se encuentran ahora de acuerdo en los grandes; en cuanto han sido amenazadas las bases del compromiso victoriano, se ha impuesto entre sus autores la identidad de principios y no las diferencias de detalle; mientras tanto, sus adversarios han adoptado una posición doctrinal en la cual su acceso al poder implica la negación de las bases fundamentales de aquel compromiso. Por primera vez en la historia británica, después de la revolución puritana, se enfrentan dos partidos cuyas concepciones de la vida se orientan hacia fines completamente antitéticos. No parece posible un compromiso entre un capitalismo que intenta mantener, como piedra clave del arco, el móvil del beneficio privado, y no quiere permitir que las fuentes esenciales del poder económico salgan de la propiedad privada, y un socialismo que niega la validez de todas las premisas de aquél" (1).

Pero en otros países esta desintegración política, polarizada en la lucha de dos concepciones de la vida, del hombre y de la patria radicalmente antitéticas, ha alcanzado caracteres más trágicos que en Inglaterra. No hablemos ya de la Alemania weimariana, en la que el partido del Centro católico, conociendo la naturaleza compromisaria y transaccional del Estado de partidos, bucó la transacción, primero, con la socialdemocracia, y después la intentó con el nacionalsocialismo, aunque sin éxito, porque éste se impuso totalitariamente, dando término a la situación de equilibrio inestable. Pensemos solamente en nuestra España, donde la lucha, ideológica primero, no ha tenido más salida que el acontecimiento tremendo y salvador de una guerra, que puso fin, entre otras muchas cosas, al pá-

(1) *La crisis de la democracia*, pág. 29.

lido "Estado de Derecho" creado por la tercera república. En rigor, el moderno Estado no ha sido capaz de buscar un campo de convivencia para los ciudadanos; ha carecido, y sigue careciendo en todos los que mantienen la forma de la democracia parlamentaria, de un sentido y de un quehacer nacional, que superase las antinomias y elevase a los partidos nacionales del plano partidista y oposicional; no, el Estado moderno sólo ha logrado, en el mejor de los casos, la convivencia entre algunos partidos, que son las verdaderas fuerzas políticas (1). Como dice Schmitt (2),

(1) Acerca de los partidos existe una copiosa bibliografía; indicaremos aquí solamente algunos escritos importantes: BERL: *La politique et les partis*, París, 1932; F. van CALKER: *Wesen und Sinn der politischen Parteien*, Tübingen, 1928; FRANTZ: *Kritik aller Parteien*, 1864; K. JOHANNY: *Partei und Staat*, Königsberg, año 1937; KOELLREUTTER: *Die politischen Parteien im modernen Staate*, Breslau, 1926; LA VOZ DEL PUEBLO: *El dualismo en materias políticas, o sea la genealogía de los partidos e identidad de las revoluciones en las grandes épocas de la historia*, Madrid, 1853; MICHELS: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Leipzig, 1925; NEUMANN: *Die deutschen Parteien*, Berlín, 1932; RODER: *Parteien und Parteienstaat in Deutschland*, Munich, 1930; ROHMER: *Die vier Parteien*, 1884; ROSA: *Los partidos políticos y la nación*, en los *Anales de la Fac. de Ciencias jurídicas y sociales de la Universidad de La Plata*, t. VIII (1935-36-37); STAHL: *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, 1863; TREITSCHKE: *Historische politische Aufsätze: Parteien und Fraktionen*, 4.ª ed. 1871. V. ZÁNGARA: *Il Partito e lo Stato*, Catania, 1935. La posición típicamente liberal sobre los partidos ha sido sostenida en España por G. AZCÁRATE, quien dedicó a la materia uno de sus *Estudios filosófico-políticos;* contra esta concepción alzó sus voces el tradicionalismo, representado por E. GIL ROBLES y VÁZQUEZ MELLA (este último con su conocida tesis de los "partidos circunstanciales"). Cfr. también RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, § 8; BINDER: *System der Rechtsphilosophie*, pág. 160 y siguientes; SAUER: *Filosofía jurídica y social*, edición española, Barcelona, 1933, 2.ª parte, c. II, § 28, III.

(2) *La defensa de la Constitución*, pág. 105. De gran interés para fijar la evolución del concepto de partido político es la sentencia que él mismo cita del Tribunal de Justicia constitucional del Reich de 7 de julio de 1928: "Para proceder ante el Tribunal de Justicia constitucional sólo pueden considerarse como partidos políticos aquellas asociaciones de personas en las cuales existe la posibilidad de que tengan una cierta trascendencia electoral. Los gru-

"los grandes partidos, en su mayoría, son actualmente estructuras, en parte dotadas de una firme organización y en parte plasmadas en un complejo social minuciosamente organizado, con burocracias influyentes, con un ejército permanente de funcionarios remunerados, con todo un sistema de orgaizaciones auxiliares y de socorro, a las cuales está ligada una clientela, espiritual, social y económicamente coherente. La extensión a todos los sectores de la existencia humana, la supresión de todas las barreras y neutralizaciones liberales de distintos sectores, como Religión, Economía y Cultura, en una palabra, lo que anteriormente fué señalado como transición a lo integral, está ya realizado en cierto modo para una parte de los ciudadanos, por algunos complejos sociales de organización, de manera que si no contamos ya con un Estado integral, tenemos por lo menos algunas estructuras de partido, que tienden a la integración, que poseen contenido social y abarcan a sus hombres plenamente, desde la juventud: partidos, cada uno de los cuales, como dice Eduard Spranger, tiene un programa cultural completo, y cuya coexistencia informa y sustenta al Estado pluralista. En cuanto existen complejos de esta naturaleza con mayorías consecuentes que se mantienen dentro de ciertos límites, es decir, en cuanto existe un Estado pluralista de partidos, se impide que el Estado total, como tal Estado, se imponga con la misma violencia con que se ha impuesto en los llamados Estados de un solo partido, como Rusia soviética e Italia".

Pero en un Estado pluralista, la discusión desaparece, en realidad; sólo queda un forcejeo, un parlamentar de los

---

pos que, de modo indudable, no se hallen en situación de procurarse acceso a la representación nacional, es decir, aquellos cuya posibilidad de actuación política no resulta afectada por la estructura del Derecho electoral, no se consideran como partidos en sentido parlamentario."

intereses y puntos de vista contrapuestos de ciertos grupos afines, que nada tienen de común con otros grupos que están situados frente a ellos. La Constitución de Cádiz, por eso, se discutía en nombre de la "filosofía" y la "razón"; la Constitución republicana de 1931 se discutía en nombre de la voluntad popular triunfante el 12 de abril, cuya interpretación se disputaban los distintos partidos republicanos; por eso se buscaron tantas fórmulas de arreglo para las distintas cuestiones: fórmula Alcalá Zamora, acerca del concepto de "república de trabajadores", fórmula Azaña sobre la cuestión religiosa, fórmula de la minoría progresista para introducir en la Constitución las posibilidades autonomistas, etc.; puras transacciones entre los partidos mayoritarios, sin tener en cuenta lo "objetivamente justo", lo verdaderamente "racional". No la libre discusión y la razón, sino los acuerdos de las asambleas de los partidos son, por eso, los árbitros de la situación política. De este modo, ¿cómo es posible contraponer y preferir ingenuamente la peor de las Cámaras a la mejor de las antecámaras? ¿Qué son las Cámaras actuales sino una inmensa antecámara de intereses económicos, de clase o simplemente partidistas? (1). La representación propor-

(1) Esta realidad es lo suficientemente fuerte para considerar inactuales los intentos tradicionalistas de restauración orgánica de la sociedad, al margen de todo partido. Es hoy posible el Estado de un solo partido; no lo es el Estado sin partidos. Una organización política a base de estamentos o clases profesionales no haría más que desplazar a esas estructuras el centro de gravedad del pluralismo desintegrador. Por eso, algunos teóricos de la evolución política han visto en el moderno Estado de partidos el tránsito a una nueva organización feudal y estamentaria (así, M. J. BONN, cit. por SCHMITT *La defensa de la constitución*, pág. 106). En este sentido no hay diferencia esencial entre el moderno Estado de partidos y el Estado feudal. Por eso, SEIPEL *(Der Kampf um die österreichische Verfassung*, Viena, 1930, pág. 208) consideraba que la moderna organización corporativa no tiene nada que ver, fuera de una perturbadora identidad nominal, con la antigua organización estamentaria; por eso, decía, "es müsste schon zu denken geben, dass gerade ganz individualistisch eingestellte, altliberale Parteien heute am eifrigsten

cional es el triunfo del Estado de partidos, y una clara muestra de la irresistibilidad de esta tendencia sociológica, pues constituyendo una exigencia de justicia, en tanto subsiste el régimen de partidos, es la consagración de la desintegración pluralista del Estado (1).

En segundo lugar, a medida que los partidos aumentan en poder político y social, apuntan tendencias dictatoriales, hasta el punto de que las democracias tienden a convertirse en dictaduras. Los partidos aman la libre discusión en proporción inversa a su fuerza numérica. Una minoría insignificante tiende a discutirlo todo; una minoría numerosa, busca fórmulas de transacción con las minorías afines e imponen entre todas esta fórmula a las minorías discrepantes, sin discusión posible. En consecuencia, un Estado de partidos a base de transacciones entre las fuerzas parlamentarias mayoritarias, tiende a la dictadura, de no

mit dem Ständenamen werben gehen"; cfr. VOGELIN: *Der autoritäre Staat*, págs. 208, 209. MANOILESCO, teórico del corporatismo "integral y puro" (cfr. *Le siècle du corporatisme*, París, 1936) comprendía que "lo que es de temer siempre en el corporatismo en general, y más aún en el corporatismo puro, es que el antagonismo de los intereses económicos sea tan fuerte que llegue a paralizar, si es que no a destruir, el Estado... He aquí por qué, antes de que la mentalidad política no haya sido enteramente destruída y de que la educación de la nación en el sentido del Estado ético depositario de ideales no se haya terminado, es natural que se mantenga las corporaciones en un régimen de tutela. El tutor indicado para las corporaciones, así como para la nación entera es el partido único, que ha hecho la revolución y que encarna su espíritu" *(El partido único*, edición española, Zaragoza, 1938, págs. 113, 114).

(1) Según SCHMITT *(La defensa de la constitución*, pág. 110), la representación proporcional altera totalmente los supuestos democráticos del Estado liberal. "No se trata ya ni siquiera de una *elección* en el sentido de la idea tradicional que tenemos de la elección de diputados y representantes, sino, en realidad, de un proceso de naturaleza plebiscitaria. Lo que conocemos, pues, como elección para el Reichstag o el Landtag presenta, por consiguiente, dos aspectos: de una parte es la mera comprobación estadística de la diversificación pluralista del Estado en varios complejos sociales sólidamente organizados, y de otra parte es una manifestación ple-

estar impregnadas aquellas fuerzas de verdadero espíritu liberal y de sentido jurídico. Nunca se ha presentado esta situación, con más trágica crudeza, que cuando un ministro del Frente Popular declaró en el Parlamento español que el Gobierno se consideraba beligerante contra el fascismo.

La esencia dictatorial de las democracias radica en estas características: 1.ª, frente al criterio de neutralidad liberal se afirma un criterio homogeneizador que, en cierto modo, se convierte en criterio oficial; así, por ejemplo, el laicismo deja de ser indiferencia liberal del Estado ante lo religioso para convertirse en criterio positivamente antirreligioso; la escuela laica, por ejemplo, no se limita a prescindir de la enseñanza del catecismo, sino que requiere además "maestros laicos" que sean capaces de sustituir la idea religiosa por una idea humanitaria, comunista, evolucionista, etc. En virtud de esto, considero el artículo 26 de la Constitución de la tercera república española como el artículo más democrático, a la par que el más antiliberal de la misma, precisamente porque ante la cuestión de la enseñanza no adoptaba un criterio de libertad, sino de "razón de Estado", suprimiendo la variedad que la libertad llevaría consigo, a favor de la homogeneización laicista exigida por la voluntad popular triunfante con la República y su Parlamento. 2.ª La coalición o mayoría gobernante se sienten representantes de una institución, para cuya defensa todos los medios son lícitos: renace la argumentación de tipo biológico, propia de las dictaduras (1), que los demócratas no debían emplear, lógicamen-

(1) Es típica a este respecto la teoría de la dictadura bellamente expuesta por DONOSO CORTÉS en su célebre discurso parlamentario de 4 de enero de 1849: "La vida social, como la vida humana, se compone de la acción y de la reacción, del flujo y del reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes. Esta es la vida social, como ésta es también la vida humana. Pues bien, las fuerzas invasoras llamadas enfermedades en el cuerpo humano, y de otra manera en el cuerpo social, pero siendo esencial-

te. Por tanto, se desconocen los derechos del adversario, y acaban por negarse hasta los últimos restos del liberalismo; a la defensa de la institución se supedita todo. Naturalmente, sólo los que se mueven en la dirección de la mayoría no sufren la falta de libertad; sobre ellos no se ejerce dictadura; ésta recae sobre los demás. 3.ª Únase a esto, que la masa es, por naturaleza, refractaria a toda actitud de tipo racionalista, y, por tanto, a la discusión; y en cambio prende fácilmente en ella el mito y la tendencia a las actitudes vitales violentas y afirmativas.

Si la democracia de masas posee estas tendencias dictatoriales y totalitarias, los regímenes totalitarios auténticos implican una base democrática, la presencia de una masa dotada de voluntad eficaz, que ha absorbido a las restantes masas. Los regímenes totalitarios son regímenes de masas, como los regímenes de masas quieren ser totalitarios. Pero los que concretamente se llaman regí-

---

mente la misma cosa, tienen dos estados: hay uno en que están derramadas por toda la sociedad, en el que estas fuerzas invasoras están reconcentradas sólo en algunos individuos; hay otro estado agudísimo de enfermedad, en que se reconcentran más, y están representadas por asociaciones políticas. Pues bien, yo digo que no existiendo las fuerzas resistentes, lo mismo en el cuerpo humano que en el cuerpo social, sino para rechazar las fuerzas invasoras, tienen que proporcionarse necesariamente a su estado. Cuando las fuerzas invasoras están derramadas, las resistentes lo están también; lo están por el Gobierno, por las autoridades y por los Tribunales, y en una palabra, por todo el cuerpo social; pero cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por sí mismas se reconcentran en una mano. Esta es la teoría clara, luminosa e indestructible de la dictadura." El problema está en que los poderes democráticos, aun cuando encarnen las fuerzas destructoras, se consideran en algunos momentos fuerzas de resistencia, y aplican esa argumentación contra las verdaderas fuerzas de resistencia, que están en la oposición. En esos períodos es en los que las democracias se convierten en dictaduras. Y entonces — caso de España — la rebelión alcanza su justificación suprema.

menes totalitarios son al mismo tiempo "jerárquicos", y en esta jerarquía está la garantía de salvación de los valores personales. En cambio, éstos se hallan irremediablemente amenazados donde sólo impera la masa, y, por tanto, en primer lugar, en la democracia de masas revolucionaria, que no trata de elevar la masa a los valores superiores que se pretende encarne el Estado, sino de rebajar el Estado al nivel de los valores inferiores afirmados por la masa (por eso decía Scheler que la democracia es especulación a la baja). Los regímenes totalitarios son regímenes de masa, pero el peligro de la masa está contrarrestado por la ventaja de la jerarquía, por la cual la masa se eleva al Estado en lugar de rebajarse el Estado a la masa.

En resumen, la presencia de las masas da lugar a formaciones políticas que nada tienen que ver con el sentido pristino del Estado de Derecho; acaso subsiste la forma de éste en los regímenes democráticos; pero el contenido ha desaparecido por completo. O bien se ha hallado la salida específicamente totalitaria, que no es, como se pretende, antidemocrática, pero que representa la ruptura con el liberalismo y con su realización jurídica, que es el Estado de Derecho. Por eso, el conflicto entre la democracia y el Estado de Derecho es un conflicto insoluble, en tanto que los dos conceptos pretendan seguir unidos. La democracia de masas ha vencido al Estado de Derecho; pero la democracia de masas ha sido absorbida y trascendida por la disciplina, el orden y la jerarquía.

V

LA JURIDICIDAD

Se dice que el Estado de Derecho debe obrar conforme a Derecho, es decir, jurídicamente; que debe, por tanto, respetar la juridicidad. ¿Qué significa esto?

Ya antes se aludió al único posible sentido de esta afirmación. "El Estado es un complejo de relaciones intersubjetivas, en las que confluyen la universalidad de los valores y la particularidad de las voluntades particulares. La relación fundamental que hallamos en su base es el encuentro de lo absoluto y de lo particular; lo absoluto, en cuanto pretende salir de su estéril formalidad para calar en lo real, modelarlo a su semejanza y dirigirlo a sus fines; lo particular, en cuanto reconocido impotente y vacío en sí mismo, quiere enriquecerse con un valor para ser plena y eficientemente. Moral abstracta y economía no menos abstracta son, en aquella relación subjetiva que es voluntad superior al sujeto que la constituye, signo de una ley, son ley en acto, por cuanto funda una organización en la que el valor se hace concreto. Y el Estado no es sino esta organización que instituye el ethos, a la que da sentido el ethos, y de la que el ethos es ley inmanente. Voluntad de Estado es precisamente toda voluntad que se sienta a sí misma como particular y que deje de querer esta particularidad para querer la universalidad de una ley absoluta de humanidad; que considere como socios a la infinita multiplicidad de sujetos particulares, y la unifique y la organice. Quien quiera una multiplicidad de sujetos reconocidos dignos, como él, de una ley universalmente

humana, ya está en el Estado, sea como quiera la unidad que comprenda a esos sujetos, ya sea vasta o reducida, limitada a la familia gentilicia o extendida en el mundo como el Imperio" (1). Y ese ethos se pone en la forma necesaria de la relación o, mejor, de la juridicidad esencial, pues la juridicidad implica relación y postula la eminencia de una voluntad, la ley.

Pero evidentemente se piensa en algo mucho más concreto y menos filosófico cuando por muchos se reclama para el Estado la nota de juridicidad. No se piensa entonces en que el Estado, en cuanto Estado ético, es también Estado jurídico; no se admite que ciertas doctrinas del Estado — por ejemplo, la hegeliana — sean susceptibles de garantizar la juridicidad del Estado; sino que se piensa concretamente en la ideología del Estado de Derecho, con todos los supuestos ideológicos y sociológicos que hemos puesto de relieve en los capítulos anteriores. Se piensa, por tanto, en el Estado democrático-liberal, incluso en el caso de que quien así piensa no sea liberal en teología, sino que se declare católico (pues también en muchos católicos vive la ideología del Estado liberal).

Al hombre que predica la juridicidad como criterio político supremo, lo llamamos nosotros *homo juridicus*, al que podríamos definir como aquel tipo de hombre cuyas motivaciones y comportamiento están juridizados (2). Y aun cuando la figura de ese tipo de hombre carece de toda consistencia ontológica, porque implica una imposibilidad, convendría reseñar sus rasgos existenciales más salientes.

El *homo juridicus* es el hombre de motivaciones y comportamiento puramente jurídicos, en tanto que ve en

(1) BATTAGLIA: *Stato etico e Stato di diritto*, cit., págs. 262, 263.

(2) Cfr. DEL VECCHIO: *L'Homo juridicus et l'insufficence du droit comme règle de la vie*, en el volumen *Droit, morale, moeurs*, París, 1936 (*Annuaire de l'Institut International de Philosophie du droit et de sociologie juridique*, II).

la legalidad democrática el Derecho pura y simplemente, al que se somete no por una especie de inhibición del pensamiento y de la valoración, como el leguleyo, ni por una obligación legal, como el juez, sino porque se siente fundido, identificado con el principio de esa legalidad. Por eso, debemos considerar como el primer supuesto para que esa figura haya logrado existencia, la posibilidad de una *mentalidad jurídica,* por la creciente autonomía e independización del Derecho y su ciencia (1). Y, en segundo lugar, la realidad de un régimen político liberal, opuesto al absolutismo.

Tres notas caracterizan, pues, al *homo juridicus:*

(1) Mientras el Derecho era un mero elemento de la primitiva costumbre indiferenciada, no podía haber motivaciones ni comportamientos "puramente jurídicos". Pero tampoco era ello posible en la época de vigencia del jusnaturalismo teológico. Se ha dicho que la moral medieval era una moral legalizada, juridizada; es cierto, en efecto, que la ley, como *lex moralis naturalis,* era la categoría suprema de los conceptos morales. *Pero esa ley no era pensada con mentalidad jurídica.* Hasta la escolástica renacentista no se inicia un cambio en esta actitud. Cuando los jesuítas extienden la práctica de la confesión y se complican y aumentan los *casus conscientiae* y se difunde el sentido *casuista* de la moral, entonces será posible que SUÁREZ acentúe el sentido jurídico del Derecho natural (distinguiéndolo de la ley natural); en definitiva, sentido casuista equivale a sentido jurídico y el triunfo del casuísmo significa que la "mentalidad jurídica" ha logrado la primacía en las ciencias morales. Este hecho está en conexión con un fenómeno más general, y es que el Renacimiento inicia el proceso de independización de la ciencia del Derecho y de la disociación entre la consideración moral y el punto de vista jurídico. Y a este proceso no permanece ajena la escolástica renacentista, precisamente por ser renacentista. En los escolásticos de la Contrarreforma se hace patente una "doble ontología" de la ley — agudización del intelectualismo ante la ley natural; auge del voluntarismo ante la ley positiva — que pasa, a través de GROCIO, al moderno Derecho natural y tiene un último eco secularizado en la teoría jurídica pura de KELSEN que, según el punto de vista desde el que se la considere, tanto puede ser caracterizada de voluntarista como de intelectualista. Cfr. mi estudio citado: *Influencia del espíritu religioso,* c. XI; y mi trabajo *Lo "puramente jurídico" (Ensayo de ontología jurídica,* I, cap. I, inédito).

1.ª Primacía absoluta de la mentalidad jurídica.

2.ª Considerar que lo jurídico no es cualquier ley de cualquier poder político de hecho, sino "el Derecho", entendiendo por Derecho la ley democráticamente creada e inspirada en los principios de 1789.

3.ª La defensa de la legalidad "democrática" como legalidad "establecida".

Por todo esto podríamos decir que el *homo juridicus* se caracteriza por un "formalismo relativo". Relativo, porque su formalismo no es tan absoluto que se extienda a más allá de las fronteras del régimen de Estado liberal de Derecho (mientras que el "teórico puro del Derecho" es absolutamente formalista; Kelsen, por ejemplo, formula así su "norma fundamental": *compórtate como ordene el autócrata o un parlamento)*. Pero formalismo muy acentuado, porque el *homo juridicus* se conforma con que la legalidad democrática y liberal sea sólo "formalmente democrática".

Tales son los rasgos existenciales más acusados del *homo juridicus*. Ahora bien, su figura carece de toda validez ontológica. La existencia de una primacía de la mentalidad jurídica es un hecho de experiencia y, como tal, indiscutible. Lo que no cabe es un "exclusivismo" de la motivación jurídica. Hay hombres de mentalidad predominante o exclusivamente religiosa o ética; hombres que se mueven por motivaciones puramente religiosas o morales, y el *por qué* último de esas motivaciones puede ser también moral o religioso. Pero no hay ningún hombre que se mueva por motivos exclusivamente jurídicos, pues por lo menos el porqué de esa motivación ya no puede ser jurídico, sino moral, político, religioso, etc. Se puede obrar moralmente por respeto a la ley moral misma y se puede observar una determinada religión por pura religiosidad; pero nunca puede obrarse jurídicamente por pura juridicidad, sino porque se estima un deber moral o

religioso o una conveniencia política o económica hacerlo así.

Cuando el *homo juridicus* cree que el "Derecho" —tal como él lo interpreta— es el valor supremo del mundo y que todo debe supeditarse a la conservación de esa juridicidad plasmada en la "legalidad democrática establecida"; y cuando cree además que en esa actitud suya no le mueve ningún interés moral, religioso o político, porque todos esos intereses están absorbidos por su supuesta motivación "puramente jurídica", ese hombre se ignora a sí mismo y es, por tanto, íntimamente inauténtico, es decir, radicalmente falso, falso de raíz. Posiblemente, se da en ciertos hombres un complejo psicológico de tan peculiar acentuación jurídica que puede llegar a creer que, en efecto, sus motivaciones son puramente jurídicas. Pero tal caso, posible en la realidad, no se da sino raramente. Lo normal y corriente es que el *homo juridicus* no ignore la verdadera naturaleza de sus motivaciones; pero pertenece a su esencia el ocultar dicha naturaleza, aparentando un inexistente carácter jurídico de las mismas. Así, pues, el *homo juridicus* es normalmente "hipócrita". Y es hipócrita no sólo por esa ocultación o desfiguración de la verdadera naturaleza de sus motivaciones, sino por manejar un concepto equívoco del Derecho; sabe oscilar entre el idealismo y el positivismo, precisamente en virtud de su formalismo relativo; es decir, entre el Derecho como ideal y el Derecho como legalidad democrática establecida, con lo cual acaba por convertirlo en instrumento que maneja a capricho de sus intereses políticos. Si, como es normal, conoce esos intereses y sin embargo aparenta pura juridicidad, el *homo juridicus* es hipócrita; si por autosugestión los ignora, es inauténtico.

De ese modo, a través de la hipocresía o de la inautenticidad, la "juridización" de la personalidad del *homo juridicus* se torna pura antijuridicidad. El *homo juridicus*

es tanto más infiel a su propia razón de ser cuanto más acentúa el valor de la legalidad democrática "establecida", porque cada vez hay una oposición mayor entre esa legalidad y los principios ideales del liberalismo, como hemos explicado, y como todavía se verá mejor cuando hablemos de la Justicia constitucional. La legalidad democrática debe representar para el *homo juridicus* un valor, en tanto que traducción de los principios del liberalismo. Pero ya hemos visto que la fuerza ascensional de la democracia de masas ha ido desplazando la vigencia de la idea liberal pura y transformando el sentido del Estado de Derecho, que era el compromiso entre el anarquismo de los principios de 1789 y las necesidades de organización estatal. Ese hecho de que la democracia de masas oculte su desvío cada vez mayor de los principios del liberalismo, y ostente tendencias totalitarias y dictatoriales cada vez más acusadas, bajo una constante y bullanguera apelación a aquellos principios y un aparente repudio de toda dictadura, parece pasar desapercibido al *homo juridicus*, aferrado a su formalismo. De ese modo, inauténtico o hipócrita, el *homo juridicus*, de puro defensor de la legalidad, encarna pura antijuridicidad, es decir, se torna defensor de los intereses políticos que se encubren bajo esa legalidad convertida en supremo punto de vista. Y es claro que lo puramente jurídico no puede radicar en el hecho de que todas las manifestaciones de la vida del Estado se produzcan con arreglo al procedimiento previsto en la legalidad vigente; pues si bien ese procedimiento, como signo de la existencia de un orden jurídico, posee un valor propio, no basta de por sí para determinar ontológicamente el Derecho; porque a la esencia de éste pertenece, sin duda, el existir tal procedimiento *ubi et semper;* pero en cambio, la existencia *hic et nunc* del procedimiento no puede agotar la esencia del Derecho. Por eso, esa existencia, en los momentos decisivos de la vida colectiva, más que la expresión

de un ideal válido de Derecho, es sólo el signo del poder de hecho, ejercido por un grupo político. Y los intereses de ese grupo es lo que ante todo defiende, bajo la máscara de la juridicidad, el *homo juridicus,* que por engaño, o hipócritamente, afirma moverse por motivaciones puramente jurídicas.

El problema de esta juridicidad formalista se plantea en toda su agudeza en el hecho de las mutaciones revolucionarias del orden jurídico y en los llamados estados de excepción. Si se considera un bien la existencia de un Estado de Derecho y de una Constitución liberal, ¿no será preciso proceder "dictatorialmente" si esa constitución y ese Estado están en peligro? ¿Será preferible garantizar la libertad de quien "conspira" contra la Libertad, a garantizar esa Libertad misma? Entonces se hace prácticamente necesario recurrir al tipo de dictadura llamada por Schmitt (1) "comisaria", la cual consiste en suspender parcialmente la constitución para salvar la totalidad de la misma. En términos políticos: en negar de momento la libertad de una minoría política, para salvar en el futuro la libertad de la mayoría, negada por esa minoría.

Pero la gravedad del caso es mayor cuando no es una minoría, sino la mayoría misma, la que se opone a la constitución; sobre todo, cuando la mayoría parlamentaria (acaso partidaria del *statu quo)* no refleja la auténtica "voluntad popular". Pues en el primer caso, o sea en el caso de que la mayoría parlamentaria fuese opuesta a la constitución, la cuestión se zanjaría por los medios constitucionales previstos. Pero en el segundo caso, es sólo el punto de vista filosófico el que puede proporcionar solución: debe desaparecer la constitución y la libertad liberal

(1) Cfr. su libro *Die Diktatur von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf,* 2.ª edición, 1928. PANUNZIO, *Teoria gen. dello Stato fascista,* cit., página 238 y siguientes.

si la voluntad popular así lo quiere y esa voluntad popular se manifiesta de acuerdo con los supremos destinos nacionales. Claro que este punto de vista tiene también validez para el caso de que sólo una minoría piense y quiera "nacionalmente"; pero en el terreno de la práctica jurídica, se impondrá la mecánica constitucional, si la eficacia revolucionaria de la minoría no da al traste con todo el sistema.

Pero desde el punto de vista del Estado de Derecho, la situación es trágica; si el criterio democrático del "dejar hacer" se impone, una mayoría "legalmente" elegida puede derrocar la constitución liberal; pero si se quiere salvar la Constitución y, con ella, la Libertad y la Democracia, no puede hacerse sino negando la libertad de hecho. y la democracia efectiva. Ante una amenaza a la Constitución, el poder tiene que obrar por acción o por omisión (1); en el primer caso, la constitución se salva para

(1) Cfr. SCHMITT: *Die Diktatur*, y su apéndice acerca de las "facultades dictatoriales" del *Reichspräsident*. La transgresión de preceptos constitucionales es reconocida como una necesidad incluso por partidarios del Estado de Derecho. "Von grösster Wichtigkeit für den Bestand des Rechtsstaates, escribe H. HELLER *(Europa und der Faszismus*, págs. 66-67), ist die Bestätigung der Einsicht dass — von allen historisch-nationalen Besonderheiten abgesehen —die verschiedenen Kategorien von Staatsakten nur in sehr verschiedenen Grade gesetzlich bindbar sind. Je individueller die politische Aufgabe, worunter hier auch der Richterspruch begriffen wird, desto geringer die Möglichkeit einer Bindung durch Gesetze, desto grösser, der Natur der Sache nach, die Ermessensfreiheit der entscheidenden Willensindividualität. Wird z. B. die Handlungsfähigkeit der Executive über Gebühr gesetzlich beschränkt, so gibt es nur zwei Möglichkeiten, die beide über kurz oder lang zum Untergang des Rechtsstaates führen müssen: entweder die Executive respektiert die Gesetze und lässt der Staat zu Grunde gehen, oder sie respektiert den Staat und verletzt die Gesetze. Am klarsten wird die Bedeutung der individuellen Faktizität und Aktivität für die Möglichkeit einer positiven Normativität und Ausnahmezustand. Die Gesetzesherrschaft des Rechtsstaates kann so erheblich und durch so wenig voraussehbare, höchst individuelle Vorgänge in ihren Bestande bedroht sein, dass die rechtsstaatliche Verfassung nur noch

el futuro; en el segundo, muere; pero en ningún caso ha podido salvarse todo lo que es esencial al funcionamiento del Estado de Derecho. Y al fin, la "voluntad popular" triunfa sobre él; ya porque dé con él al traste, pura y simplemente, ya porque, encubriéndose en él, vaya desvirtuando poco a poco, y día a día, todo su sentido y razón de ser (1).

Así se llega a plantear el problema de la revolución, en torno al cual gira toda una serie de cuestiones de orden jurídico. La primera de todas, se refiere al valor de la juridicidad anterior; la segunda, a las "ausencias de juridicidad" en los períodos intermediarios y revolucionarios.

Para el primer punto, la filosofía del Derecho tiene una respuesta tajante: la juridicidad anterior posee un valor formal, en cuanto ha hecho posible un orden y ha creado un sistema de seguridad jurídica; pero acaso ese

gerettet werden kann durch höchst individuelle, ebenfalls nicht voraussehbare und deshalb nicht normierbare Willensakte, die zu dieser Rettung die Gesetze einschliesslich zahlreiche Verfassungsbestimmungen verletzen müssen, um die Geltung eben dieser Verfassung für die Zukunft zu sichern". No obstante, una actitud típicamente liberal impondría la actitud contraria; por eso es significativo el diálogo mantenido en una ocasión por AZCÁRATE y PIDAL cuando el primero decía al político conservador que éste, en virtud de sus ideas, podía fusilarle, mientras que él, en el Poder, nada podría intentar contra su adversario, por impedírselo su liberalismo.

(1) Con razón dice a este propósito BERDIAEFF *(Un nouveau moyen âge*, 1927, págs. 243-244): "la démocratie est indifférent à la direction et à l'essence de la volonté du peuple, elle ne dispose d'aucun critère ni pour juger de la direction dans laquelle s'exprime la volonté populaire ni pour définir la valeur de cette volonté. Le pouvoir populaire est dépourvu d'objectif, il n'est ordonné à aucun objet. La démocratie demeure indifférente au bien et au mal. Elle est tolérante, parce qu'elle est indifférente, parce qu'elle a perdu la foi en la Vérité, parce qu'elle est impuissante à élire une vérite. La démocratie est sceptique, elle provient d'un siècle sans foi, lorsque les peuples ont perdu les fermes critères de la Vérité et sont impuissantes à confesser n'importe quelle vérité absolue. La démocratie, c'est le relativisme extremé, la négation de tout ce qui est absolue".

valor ha debido ceder ante su falta de valor material como traducción de una idea de justicia y, sobre todo, ante su posible incapacidad para integrar nacionalmente a la comunidad, cuya forma de vida es. Si indagáramos la respuesta que a este problema daría el *homo juridicus* antes descrito, podemos suponerla: si la juridicidad anterior no pertenecía a un régimen político liberal, le negaría pura y simplemente el carácter de tal "juridicidad" (tal, la posición de los juristas republicanos y republicanizantes españoles ante el "orden jurídico" de la Dictadura), o bien la ensalzará a la máxima categoría, si es la juridicidad de un régimen liberal (aunque sólo sea formalmente liberal) y es atacada por un movimiento subversivo cualquiera (salvo si es para instaurar una situación más "izquierdista" que la anterior); de modo que, para el *homo juridicus* español, vale la juridicidad monárquica anterior al golpe de Estado de 1923 y la juridicidad republicana anterior al Movimiento nacional; no tiene ningún valor la juridicidad de la Dictadura ni la del Movimiento nacional (pero admite el carácter jurídico de la subversión marxista, si mantiene las apariencias de un respeto a la "constitución"). Por último, la respuesta más comprensiva es la de la teoría pura del Derecho. Kelsen reconoce que el Derecho no puede subsistir sin un mínimum de eficacia, sin una base sociológica, sin un apoyo en la voluntad social (1); en el momento que un régimen jurídico pierde esa base sociológica, deja de subsistir como tal régimen

(1) Me remito en lo concerniente a la doctrina de KELSEN, de una vez para todas, a mi libro: *Kelsen. Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena*, Barcelona, Bosch, 1933. Cfr. de KELSEN: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig-Viena, 1934; *Método y conceptos fundamentales de la teoría pura del Derecho*, ed. española, Madrid, 1933; *Teoría del Estado*, ed. española, Barcelona, Labor, año 1934; *Compendio de una Teoría general del Estado*, 2.ª ed. española, Barcelona, Bosch, 1934.

jurídico y es reemplazado por uno nuevo. La teoría pura del Derecho busca el medio de comprender jurídicamente el hecho revolucionario, y supone una norma de orden internacional que considera la revolución como uno de tantos "procedimientos" de creación de orden jurídico estatal (1). Se dirá que esa solución implica una capitulación de la teoría ante los hechos consumados; pero en realidad no se arguye nada con esta objeción contra la validez del argumento, salvo únicamente que se pretenda convertir éste en instancia y solución definitiva. Ante la recta razón y la filosofía, toda revolución y todo hecho subversivo ha de presentar sus títulos justificativos; pero exactamente lo mismo ha de hacer todo sistema jurídico consolidado, por muy "regular" que haya sido el procedimiento de su creación.

Pero el problema políticamente más interesante es el segundo, el de las ausencias de juridicidad en los períodos intermediarios. Las revoluciones resultan incompatibles con el ordenamiento jurídico formal. Son momentos vitales y creadores que no pueden estabilizarse en la rigidez de una norma rígida desvitalizada. Si por un afán de juridicidad se crea no obstante un orden jurídico formal, lo probable es que su validez resulte puramente abstracta, que carezca de la validez jurídica concreta, que no sea "judicialmente aplicado" en toda su extensión, sino solamente en sus postulados revolucionarios: de momento regirán leyes de excepción. Y se dará incluso el caso de que esas "leyes" mantendrán en suspenso durante largo tiempo — en nombre de las necesidades de la Revolución —

(1) Ese argumento utilizaba José Antonio PRIMO DE RIVERA para defender la obra política de la Dictadura, en el juicio de responsabilidades celebrado en la época republicana. Cfr. acerca de esto lo que digo en mi artículo: *La teoría pura del Derecho y el pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera*, publicado en *Universidad*, 1939, y en *Revue Internationale de la théorie du droit*, 1939.

todo el orden jurídico formal creado por esa Revolución misma y que incluso parecía su razón de ser. Caso típico: la constitución española republicana de 1931, suspendida, el mismo día de su aprobación, por la "ley de defensa de la República". Tenemos con esto un caso más de la lucha entre la democracia de masas y el Estado liberal de Derecho. La primera, enérgicamente voluntarista, rechaza las trabas de la juridicidad requerida por el segundo; el conflicto se salva dando una supuesta forma jurídica a la negación de la juridicidad: una "ley de excepción", que sólo tiene de ley el hecho formalista de haber sido votada por la mayoría parlamentaria, pero que nada tiene de "Derecho", porque es la negación expresa del Derecho que esa misma mayoría había votado.

La ausencia de juridicidad en ciertos períodos ha sido objeto de justificaciones varias. Oigamos, por ejemplo, a Marañón. "La juridicidad es un artificio infinitamente respetable, porque sin él la vida normal se convertiría en arbitrariedad desbordada y continua. Pero como obra humana que es, la juridicidad es también o acaba por serlo al cabo de algún tiempo, en cierto modo, arbitrariedad. Por eso en la vida de los pueblos hay momentos en que si no se les librase de la camisa de fuerza de la juridicidad, se paralizarían. Es el momento más crítico de la historia de cada nación. El gobernante tiene entonces que decidirse a sustituir, aun cuando sea temporalmente, las fuerzas coercitivas legales, a saltar por encima de la juridicidad; y esto precisamente cuando el pueblo está más agitado, cuando más grita y forcejea. Se corre el peligro evidente de que la masa popular, libre de sus restricciones habituales, no deje títere con cabeza. Sólo la sagaz experiencia y, más que ésta, el instinto — rector irreemplazable en la política, — acierta con el momento de la operación para producir la paradoja de que la calma y no el desafuero siga al olvido momentáneo de la juridicidad. Los médicos

de locos saben, cuando son buenos, que a veces nada aplaca el frenesí de los delirantes como el dejarlos en libertad completa. También lo saben los maestros y los padres frente a ciertos niños rebeldes. Y, en verdad, nada se parece tanto en estos momentos a los pueblos como los locos o los niños. Lo cierto es que sin estas fugas oportunas y breves de la juridicidad habitual, el progreso se anularía" (1).

Marañón es médico y no es extraño que enfoque la cuestión con criterio puramente biológico. Y no es lo malo recurrir a la Biología, sino olvidar que el principio de la vida es el Espíritu, que la vida es más que vida, como dice Ortega, y que por tanto con criterios puramente existenciales, al margen de toda valoración, no es posible zanjar los problemas de la vida política. La juridicidad habitual constituye, efectivamente, en muchas ocasiones un obstáculo, pero su negación no constituye un progreso y no se justifica, por tanto, si no implica el tránsito a un régimen más valioso desde el punto de vista de los fines últimos del hombre o desde el punto de vista de la integración de la comunidad nacional (2), de la salvación de la Patria. Una democracia, en el sentido de un régimen basado en el asentimiento popular, constituye sin duda un progreso sobre un régimen de despotismo o sobre una dictadura tiránica y

(1) MARAÑÓN: *Revolución, hombres nuevos y juridicidad*, en *El Sol*, octubre de 1932. (Prólogo a un libro de Fernando VALERA.)

(2) Todas las revoluciones muestran un pomposo anhelo cultural; pero con frecuencia ese anhelo no sólo es contrarrestado por la negación y aun destrucción del patrimonio cultural tradicional, sino que incluso en ese mismo anhelo hay mucho de engañoso, traduciéndose en una inversión de categorías: el "medio" es elevado a "fin"; se derraman por el país "instrumentos de cultura" (escuelas, bibliotecas populares, Institutos de segunda enseñanza...); pero no preocupa el sentido ni la orientación definitiva de esos medios. Y, en definitiva, no se produce verdadera cultura si los medios no son orientados rectamente, es decir, si se convierten en vehículos de las esencias destructoras de los fundamentos en que descansa la civilización cristiana.

antipopular; pero el hecho de ser un régimen democrático no la justifica si no devuelve al pueblo la categoría histórica acaso perdida, si no salva a la Patria, ni eleva al hombre de la decadencia y la degradación producidas no por el hecho de vivir en régimen extrademocrático, sino por vivir sometido a la esclavitud de las pasiones y del error. Y lo menos que podría pedirse a un período revolucionario que arrumba una juridicidad existente y proclama principios políticos renovadores, es que efectivamente imponga la vigencia de una filosofía política y social más moderna —si no es la de la *philosophia perennis* — que la del régimen que vino a derrocar (1).

En las fugas "oportunas y breves" — que no siempre son breves ni oportunas — de la "juridicidad habitual", suele ocurrir todo lo contrario de lo que se proclama. Acaecen generalmente para dar al pueblo una "libertad" que se supone "oprimida" por el poder durante el período anterior; es decir, la finalidad es la instauración de un régimen más "liberal", más "democrático" y, en definitiva, más "jurídico": un Estado liberal de Derecho; pero lo que ocurre es que en ese período intermediario se desprecia cuanto es posible al "hombre" y sólo se exalta al "revolucionario" y a la "revolución"; por eso se oprime, como nunca lo hiciera el régimen anterior, al adversario, sin intentar ganarlo a una causa nacional superior y, en último término, sin que la opresión la justifique o pretenda justificarla, un valor positivo superior, sino el mero hecho existencial de ser adversario de una revolución que nadie sabe en qué consiste fuera de esos hechos de opresión.

Por lo demás, en las palabras antes transcritas de Ma-

(1) Esto es lo que desde el principio echaron en falta algunos intelectuales españoles en la República española, como UNAMUNO, cuando se preguntaba en un artículo periodístico qué cultura iba a crear la revolución o "revolucioncita" española, y ORTEGA GASSET al asegurar que la República se nutría de tópicos del siglo XIX mandados recoger en toda Europa.

rañón (que, sin duda, están pensadas para justificar ciertos hechos de la época republicana), late una confusión entre el hecho de prescindir del régimen jurídico anterior para instaurar uno nuevo y la arbitrariedad del nuevo poder político instaurado por esa vía revolucionaria. En el primer sentido, es evidentemente una sabia medida huir de la juridicidad anterior, si el régimen pierde su base sociológica de voluntad social; pero en el segundo caso, el hecho de que el pueblo grite y forcejee, no es título legítimo para que el poder suspenda la vigencia del Derecho. Y en ninguno de los dos casos debe quedar en suspenso la "juridicidad esencial", consistente no sólo en el hecho formal de la "alteridad", sino en la condición moral de los sujetos de esta relación de alteridad. No dudamos en afirmar que en tanto que esta juridicidad esencial se salve, la "juridicidad habitual", es decir, el régimen jurídico positivo puede ser suspendido cuando el instinto político lo exija para evitar males mayores y, sobre todo, cuantas veces lo requiera la salvación de los altos destinos nacionales; pues, dentro de ese límite, bien puede decirse que la idea del Derecho queda mejor realizada que con la mera vigencia del Derecho positivo (1).

(1) Como es natural, la bibliografía sobre estos temas es inabarcable. Citaremos, por eso, solamente algunas obras que tratan especialmente el tema de la revolución y la dictadura: COSSÍO: *El concepto puro de revolución*, Barcelona, 1936 (determinación del concepto lógico de revolución); BARTHELEMY: *La crise de la démocratie contemporaine*, París, 1931; HELLER: *Autoritärer Liberalismus?*, publicado en la *Neue Rundschau*, marzo de 1933; íd.: *Rechtsstaat oder Diktatur?*, 1930; PANUNZIO: *Rivoluzione e Costituzione*, Milano, 1933; íd.: *Teoria generale dello Stato fascista*, Padova, 1937, página 225 y siguientes; ROMANO: *Corso di diritto costituzionale*, Padova, 1933, pág. 99 y siguientes; B. DI RUFFIA: *Alcune osservazioni sul concetto politico e sul concetto giuridico della dittatura*, Padova, 1937; SCHMITT: *Die Diktatur*, 2.ª ed., 1928. Especial mención queremos hacer del libro de HERRFAHRDT: *Revolución y Ciencia del Derecho*, ed. española, Madrid, 1932, que es quizá el estudio más completo sobre la materia tratada en el texto, y al cual nos referimos seguidamente en el mismo.

Queda por averiguar si un poder revolucionario que actúa en un período intermediario, esto es, que todavía no ha creado un ordenamiento jurídico formal y constitucional, obra "jurídicamente" al dictar las normas necesarias para su acción. En opinión de Herrfahrdt, no todas las normas dictadas por el poder revolucionario son normas jurídicas. Este autor distingue (1) a este respecto entre normas jurídicas y normas de orden, que merecen un cierto acatamiento (en cuanto mal menor), pero que todavía no son jurídicas: "Si se quiere vivir, dice, sobre un terreno seguro, es tan fuerte de un lado la necesidad de establecer un orden reconocido firme y universalmente como obligatorio, como resulta imposible admitir, por otro, para todo aquel que ha tenido con el antiguo poder político una unión íntima, que de la obra del violador del Derecho pueda originarse un Derecho nuevo. Quizá la simple consideración con vistas a la práctica jurídica, diga que las exigencias del orden y la seguridad jurídica, el estado de necesidad político, requieren que sea prestada obediencia a las disposiciones del nuevo poder; por esto, dichas disposiciones son consideradas como normas jurídicas, aun cuando el sentimiento jurídico se resista a ello. Pero este sentimiento es demasiado importante para sacrificarlo al interés de la simple formación clara y científica del concepto. Es preciso desprenderse del prejuicio de que sólo las normas jurídicas deben servir de base a la jurisprudencia. Quizá podamos encontrar una solución en la distinción entre normas jurídicas y simples normas de orden, entre poder jurídico y poder de orden. Las exigencias de la seguridad jurídica quedan satisfechas con este último: para el juez no son menos obligatorias las normas de orden que las normas jurídicas. En general, la necesidad de la distinción entre normas jurídicas y normas de orden, sólo

(1) Ob. cit., págs. 131-132.

se presenta en el terreno político. Las disposiciones aisladas, emanadas de un poder ilegítimo, en tanto no lleven intrínsecamente el sello de un dominio de clases manifiesto, sino que en igual o análoga forma hubieran podido proceder de un poder político legítimo, se funden rápidamente con el antiguo sistema político y llegan a estimarse también como normas jurídicas dotadas de valor." A decir verdad, esta distinción entre normas jurídicas y normas de orden no nos parece necesaria. Cuando un poder ilegítimo — desde el punto de vista de la juridicidad o legalidad anterior — dicta las primeras normas necesarias para su acción, o responde a una intención jurídica o no; quiere decirse, o tales normas son simple expresión de la voluntad particular arbitraria de quien las dicta, o constituyen una expresión — expuesta, si se quiere, en forma jurídica rudimentaria y provisional — de la "unidad de la voluntad particular y la voluntad general", en que consiste el Derecho; en el primer caso, no son normas jurídicas; en el segundo, lo son; por ser jurídicas en este caso, son obligatorias; y no obligan en el primero, porque no lo son. Pero no vemos la necesidad de decir que las normas del segundo caso son obligatorias, sin ser jurídicas; pues si no son jurídicas, ¿por qué son obligatorias? Y si son obligatorias, incluso para el juez, ¿qué tipo de obligatoriedad se les puede reconocer que no sea el jurídico? Con Kelsen podríamos decir que esas normas dictadas en los primeros momentos por el poder revolucionario, constituyen la "constitución" en sentido "lógico-jurídico", ya que no en sentido "jurídico-positivo". Pero lo más evidente es afirmar que son jurídicas todas aquellas normas dictadas por el poder revolucionario que respetan la juridicidad esencial, esto es, el carácter moral de los sujetos de la relación de alteridad que la constituye, y que tienen la clara intención de establecer un orden para la comunidad nacional para la que son dadas.

VI

LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL

Conocemos ya los criterios esenciales del Estado de Derecho y, en realidad, ninguna nota nueva le es necesaria para determinarlo; pero las garantías de que el contenido liberal de la constitución subsistirá siempre pueden hallarse ya en la tradición y en la opinión pública (caso de Inglaterra y de Francia), ya en un determinado procedimiento jurídico. No hay duda que el primer caso es el más perfecto, porque indica que los ideales del Estado de Derecho están firmemente arraigados en la conciencia popular y tienen, por tanto, una firme consistencia sociológica. Pero donde esos ideales faltan, ninguna garantía existe de que el contenido liberal de la constitución subsista; en ese caso, el Estado de Derecho vive, en realidad, de precario. A darle la garantía que le falta en la opinión pública, acude la institución de la "Justicia constitucional". En términos generales, ésta consiste en que una instancia apolítica, estrictamente jurídica, controla la obra legislativa en función de su constitucionalidad; y como la constitución comprende, entre otras cosas, una serie de garantías jurídicas para el ciudadano, que son la herencia del liberalismo, resulta que la garantía de las libertades liberales es la Justicia constitucional.

Implica, pues, ésta un desplazamiento de la política por la técnica jurídica; y no es un azar que, en general, esta institución de la Justicia constitucional haya sido creada en Europa precisamente en las constituciones de la post-

guerra, es decir, aquellas que tratan de realizar del modo más perfecto posible la idea liberal y democrática, pero que son dadas justamente para aquellos países en los que la idea liberal auténtica no goza ya de la menor relevancia en las más amplias zonas sociales. Ni en Alemania, ni en Austria, ni siquiera en la España de 1931, había ni podía haber verdadero liberalismo, ni era posible una auténtica democracia liberal. Hubieran sido posibles uno y otra si en Alemania los partidos mayoritarios hubieran sido el popular de Stressmann (o incluso el antiguo nacional-conservador, si se quiere) y el demócrata, el pangermanista y el agrario en Austria, la derecha republicana o el radical y la izquierda republicana en España. Pero si la mayoría del país era católico-centrista y social-democrática en un caso; cristiano-social y social-democrática en otro, y "derechista" y socialista-comunista-anarquista entre nosotros, ¿qué base sociológica ni espiritual había para considerar vigente la idea liberal ni hacer posible una democracia liberal estable con un contenido propio? El liberalismo en esos tres países sólo podía ser fachada, forma sin contenido substancial o, mejor, con un contenido no propio, sino ajeno, por cuanto propio de otras ideologías que se servirían fatalmente del liberalismo no con una finalidad liberal, sino antiliberal y antidemocrática; o bien, en tanto que llegaban a un compromiso, a una transacción y actuaban en liberal, traicionaban su propio destino, sin ser capaces al mismo tiempo de lograr la verdadera unidad ideológica nacional, al menos en las cosas sustanciales para la vida colectiva. Con la constitución liberal, ni el Centro católico alemán, ni el partido cristiano social, ni la socialdemocracia pudieron instalar un Estado "católico" o un Estado genuinamente "socialista"; pero tampoco salvaron los respectivos países ni lograron darles paz y unidad. Las constituciones liberales de esos pueblos, con una "Justicia constitucional" al frente, no hicieron sino presidir la sorda

guerra civil que los desgarraba. De España, apenas parece preciso hablar, porque hemos necesitado casi tres años de guerra para conseguir la unidad y la paz, que desde hace un siglo era más que rara entre nosotros, y que en 1931 habíamos perdido definitivamente. Pero no deja de ser una muestra chocante de esa "ideocracia" que antes señalábamos como una característica de esta época moderna, el que precisamente se haya pensado en perfeccionar hasta el extremo límite la máquina jurídica del Estado de Derecho en el momento de la más radical inexistencia de todos los supuestos sociológicos e ideales que constituyen la razón de ser del mismo. Quizá por eso, la lógica, a menudo irónica, de la historia ha hecho que precisamente en los tres Estados de la postguerra que instauraron una "Justicia constitucional" hayan existido, primero, un Estado autoritario y católico-corporativo (la Austria de Dollfuss, desde 1934) y, en los otros, sendos Estados totalitarios (Alemania y España).

No se crea, por lo demás, que la juridicidad liberal de las constituciones de la postguerra es siempre pura y absoluta; en España, al menos, distó mucho de serlo. La Constitución de 1931, a pesar de la ideología "ochocentista" de la mayoría de los republicanos, puso en esto de relieve su carácter de modernidad. En el período intermediario que va de la caída de la monarquía a la aprobación de la constitución republicana, ha acaecido un hecho: la "revolución". Poco importa para estos efectos que esa revolución tuviera más de algarada y desorden que de revolución auténtica (en el sentido positivo y constructivo en que hoy hablamos de "revolución nacional", por ejemplo); poco importa también que la "Revolución" auténtica (en el sentido ideológico tradicional de la palabra) más se iniciase que se cumpliese durante ese período intermediario; lo cierto es que en él acaece un hecho o una serie de hechos políticos que sus autores califican de revolucionarios, y que

simbolizan en el mito de la "Revolución", cuyo derecho afirman como primario frente a todo y frente a todos; las "exigencias de la Revolución" son las que ante todo se imponen y las que en primer término pasan a la constitución. Ahora bien, la revolución es homogeneizadora, tiende a eliminar las discrepancias, las posibles heterodoxias, aun cuando ello implique negar prácticamente la idea liberal pura. Si el criterio de la revolución es, por ejemplo, el laicismo, la consecuencia será negar ciertas manifestaciones de la libertad religiosa, de la libertad de enseñanza, de la libertad de asociación, disolviendo todas o algunas de las Órdenes y congregaciones religiosas, etc. Y esas limitaciones pasarán a la constitución, y los tribunales de justicia constitucional tendrán que medir los derechos del hombre y del ciudadano con el criterio positivo ("democrático", en el sentido antiliberal explicado anteriormente) de la Constitución, y no con el criterio liberal de la Declaración de 1789. Y así se hace patente la contradicción de esta forma de Estado de Derecho: el perfeccionamiento de la máquina jurídica garantizadora de los derechos cívicos y la reducción de esos derechos; garantías jurídicas formales más eficaces que en las formas pasadistas del régimen liberal, pero liberalismo mucho más restringido, por obra de la democracia revolucionaria de masas, antiliberal y homogeneizadora: "totalitaria".

Tal era el mal que minaba desde su misma raíz al Tribunal español de Garantías Constitucionales. De una parte, la prescripción constitucional de que la idea religiosa no influiría en el goce de los derechos civiles y políticos, se hallaba expresamente contradicha en el artículo 26 del texto constitucional; y eso no constituía una contradicción corriente entre textos legales que pudiera resolverse por los procedimientos ordinarios de la interpretación, sino de una verdadera limitación en la tabla de derechos impuesta por el criterio totalitario laicista que informaba la "demo-

cracia" republicana. De otra parte, se excluía del recurso de inconstitucionalidad a las leyes dictadas por el Parlamento constituyente con anterioridad a la promulgación de la ley organizadora del Tribunal; y esas leyes, obras del Parlamento en calidad de *dictador soberano*, como ejerciendo el *pouvoir constituant* del pueblo, son justamente las que impusieron el criterio antiliberal y antijurídico de una mayoría parlamentaria, que no se imponía otro control ni buscaba otra justificación de sus actos que el mito de la "revolución". Pero desde el momento que el Tribunal de Garantías constitucionales debía juzgar dentro de la Constitución y ésta era la obra de la revolución, sustraer a la competencia de aquél las leyes del período revolucionario equivalía a considerar la Constitución como un valor inferior a la revolución y, por tanto, a negar en su base el progreso jurídico formal implicado por la creación de una justicia constitucional (1).

Así, pues, es rigurosamente cierto que, aun cuando el Estado de Derecho se haya perfeccionado técnicamente en los últimos tiempos, en las constituciones más "jurídicas", su contenido humano ha disminuído. De poco sirve asegurar en el futuro la garantía de los derechos y libertades ciudadanas, si ya previamente los ciudadanos — o algunos ciudadanos que, en régimen demoliberal, debían poseer un valor autónomo superior a la consideración que merezcan al punto de vista político adverso — se ven privados de libertades y derechos cuya garantía será imposible. Por lo demás, estamos dispuestos a conceder que esto es hasta cierto punto indispensable y quizá justo, dentro de ciertos límites. Pero para ello hay que salir del punto de vista

(1) Un retroceso jurídico y un triunfo de las consideraciones "políticas" significó también, a juicio nuestro, el desplazamiento del tipo austríaco al americano que la ley del Tribunal de Garantías constitucionales impuso a esta institución, calcada primeramente sobre el tipo creado por la constitución austríaca, bajo la clara inspiración de KELSEN, su autor.

demoliberal: hay que pensar "nacionalmente". Pero esto es lo que no ha hecho ninguna Constitución del tipo de las que estamos glosando. Tampoco desconocemos que, desde un punto de vista ético, el valor del Derecho positivo y de las situaciones jurídicas creadas a su amparo no siempre puede conservar su pretensión de intangibilidad; y lo que los "intereses" no han permitido acaso realizar en un período normal, es justo que se realice en un período revolucionario. Ante la justicia, los derechos adquiridos no tienen más valor que el que poseen los intereses ante el Derecho positivo. Pero una revolución tiende demasiado fácilmente a tomar por "la" justicia las explosiones del resentimiento de la masa triunfante. Sólo el punto de vista verdaderamente nacional — que no olvide, claro es, el carácter ético del hombre — puede proporcionar los criterios seguros. Digámoslo más exactamente: sólo el punto de vista religioso y, concretamente, católico, puede dar el criterio seguro cuantas veces se trate de limitaciones de derechos o manifestaciones esenciales de la personalidad; para todo lo demás, el punto de vista nacional debe ser el único decisivo (y, tanto mejor, si el punto de vista nacional coincide, además, con el criterio católico para el primer caso. Es la ventaja de España). Pero donde ninguna limitación tiene justificación posible es cuando sólo o principalmente se manejan los conceptos de liberalismo y democracia (como sinónimos y complementarios, no como antitéticos), progreso, humanidad, etc.

La idea de una justicia constitucional y de una garantía jurisdiccional de la Constitución, es la consecuencia lógica de la idea del Estado dè Derecho y, en general, de toda concepción jurídica del Estado. Allí donde se piensa que el orden jurídico constituye un todo orgánico y escalonado de delegaciones de normas (1), que comprende desde

(1) Cfr. KELSEN: *Compendio esquemático de Teoría general del Estado*, ed. española de 1927 y 1934; *Allgemeine Staatslehre*, 1935

la norma fundamental (constitución) hasta los actos de ejecución material, pasando por las normas generales (leyes) y las normas individuales (decisión administrativa, sentencia judicial, negocio jurídico), es una exigencia natural la de la *regularidad* de las normas, que consiste en la correspondencia de las normas de orden inferior con las normas de grado superior y, por tanto, ha de haber garantías también de la regularidad de las normas generales (leyes), es decir, garantías de la *constitucionalidad de las leyes* y de la regularidad de todos los actos jurídico-estatales, procedan de quien procedan (1).

(edición española, 1934); MERKL: *Die Rechtseinheit des österreichischen Staates*, en el *Archiv des öff. Rechts*, 1917; *Die lehre von der Rechtskraft*, 1923; *Allgemeine Verwaltungslehre*, 1927 (ed. española, 1935); *Prolegomena zu einer Theorie der rechtlichen Stufenbaues*, 1931; SANDER: *Das Faktum der Revolution*, en la *Zeitschrift f. öff. Recht*, I; VERDROSS: *Die Einheit des rechtlichen Weltbildes*, 1923; *Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*, año 1926. También José Antonio PRIMO DE RIVERA admitía esta idea; en el discurso que pronunció en las Cortes, con motivo de discutirse la suspensión del Estatuto de Cataluña, como consecuencia de la revolución de octubre de 1934, explicó así su punto de vista: "Las leyes alcanzan su justificación, siempre, de una norma superior en el orden jerárquico de las normas del Derecho. Este principio de la unidad del orden jurídico está recibido por toda la humanidad civilizada. Las leyes obligan como leyes, porque nacen y porque alcanzan su fuerza de una norma suprema, que es la constitución, de igual manera que los reglamentos y las sentencias alcanzan su fuerza de otra norma superior a ellos, que es la ley. De este encadenamiento no hay quien nos saque. Una ley no puede señalarse a sí misma las condiciones para ser derogada, porque entonces esa ley usurpa disposiciones y características que no residen en ella, sino que residen en la norma siguiente de la escala del orden jurídico único constitucional."

(1) Según BINDER, el Derecho es unidad de la voluntad individual y de la voluntad general; pero la materia de la regulación jurídica es siempre y necesariamente la particularidad y el arbitrio de la voluntad particular, y por eso es posible que la voluntad que aparece en la forma de la legislación sea mera voluntad particular y no voluntad general y, por tanto, no sea voluntad jurídica y obligatoria. Por eso considera necesaria la existencia del "derecho de control judicial" de las leyes, incluso por respecto a la

La justicia constitucional tiene además esta función, de indudable alcance político: ser la guardadora, la protectora de la Constitución, sustrayendo esta tarea a la responsabilidad de una personalidad viva (1).

Bajo cualquier aspecto que se la considere, la justicia constitucional significa, pues, la juridización absoluta de la vida del Estado, la despolitización de sus más fundamentales manifestaciones de vida. Pero como en el fondo de esta exigencia hay una imposibilidad radical, y como esa imposibilidad es aún mayor precisamente en la actual coyuntura sociológico-política, que como hemos visto constituye la negación de lo liberal y lo normativo a favor de lo democrático y vital, resulta que las instituciones de justicia constitucional llevan una vida inauténtica, falseada desde su misma raíz; ya porque los nuevos Estados "democráticos" no se han sometido a una técnica jurídica

legislación del III Reich. "Es handelt sich dabei ja nicht um die Persönlichkeit *des* Mannes, den das deutsche Volk *jetzt* als seinen Führer und als das Organ seines bewussten allgemeinen Willens anerkennt; sondern wir haben die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die Formen der Gesetzgebung bei uns wie auch anderwärts in den Dienst eines besonderen Willens und besonderer Zwecke gestellt werden, und insofern ist das richterliche Prüfungsrecht unentbehrlich" *(Grundlagen zur Rechtsphilosophie,* Tübingen, 1935, páginas 151-152, nota, 161). Sin embargo, en el *System der Rechtsphilosophie* (Berlín, 1937, pág. 346) rectifica esta posición, que considera ahora como "mit der begriffenen Stellung des Führers und der Einheit von Führerwillen und Staatswillen in der Tat nicht vereinbar, wie Carl SCHMITT, LARENZ und anderen zuzugeben ist". En rigor, esta última nos parece la posición justa y lógica ante un Estado autoritario conducido por un Jefe responsable ante Dios y ante la Historia, como se dice en el Estatuto de F. E. T. y de las J.O.N.S. (consideremos, pues, aplicable a España el razonamiento).

(1) Sobre este tema, en el que no hemos de entrar más ampliamente, véase la obra fundamental de SCHMITT: *Der Hüter der Verfassung,* 1930 (ed. española: *La defensa de la constitución,* Barcelona, 1931). Comp. KELSEN: *La garantie juridictionelle de la constitution (La Justice constitutionnelle),* en la *Revue de Droit public,* año 1926; del mismo: *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?,* 1932 (réplica a SCHMITT).

refinada sino a condición de reducir previamente el área de liberalismo en que aquella técnica había de operar (caso de España), ya porque en todo momento se han producido choques entre el factor político decisionista y la justicia constitucional, que han acabado con la institución misma de la justicia constitucional o han determinado que ésta, dándose cuenta de la realidad de la situación, haya interpretado restrictivamente sus propias facultades y competencias (1); al mismo tiempo que las naturales dilaciones que impone el procedimiento jurídico vienen a prejuzgar prácticamente el asunto a favor del punto de vista políti-

(1) SCHMITT *(La defensa de la constitución,* cit., pág. 67 y siguientes) cita la sentencia del tribunal de Justicia constitucional alemán de 17 de febrero de 1930 sobre la constitucionalidad de la ley electoral prusiana, negándose a considerar como anticonstitucionales algunos artículos de dicha ley que cabía esperar se hallarían en contradicción con el principio de igualdad del sufragio proclamado en la constitución de Weimar; "es el legislador ordinario, se lee en dicha sentencia, quien tiene que decidir si son admisibles y hasta qué punto ciertas desviaciones de los principios electorales de carácter particular, en interés de la homogeneidad del sistema electoral entero, y para asegurar el logro de las finalidades políticas que con dicho sistema se persiguen... En contra de sus decisiones, el T. J. C. sólo podrá pronunciarse, si es que se pronuncia, cuando de un modo manifiesto carezcan de toda justificación intrínseca y cuando de dichas medidas pueda afirmarse con seguridad que contradicen la voluntad de los autores de la constitución". Acerca de este considerando, escribe SCHMITT (loc. cit., pág. 68 y siguientes): "Este Tribunal sólo quiere oponerse a las transgresiones manifiestas de la constitución, pero no a aquellas otras que son dudosas. Deja válidas todas las decisiones del legislador en las que éste, como se afirma en algunos párrafos más adelante, no se ha dejado guiar por consideraciones abstractas. Las frases de un modo manifiesto y con seguridad han de sorprender extraordinariamente, desde nuestro punto de vista — supresión de incertidumbres y dudas. — La importancia del factor decisionista, específico (que rebasa las fronteras efectivas de la Justicia), de un fallo sobre dudas e incertidumbres, aparece aquí expresada con tanta claridad como la aversión del T. J. C. a dejarse arrastrar a una decisión semejante. Si el T. J. C. sólo se pronuncia contra transgresiones manifiestas, indudables y seguras de la constitución, resulta precisamente lo contrario de una instancia llamada a resolver dudas e incertidumbres."

co, aun cuando la sentencia definitiva, dictada a largo plazo, represente el punto de vista estrictamente jurídico contrario a la decisión del poder. A este efecto, es típico el caso de Prusia y el Reich, en virtud de la *Notverordnung* de Von Papen suspendiendo el Gobierno prusiano. La sentencia definitiva del Tribunal de Justicia constitucional del Reich — dictada algunos meses después del planteamiento del asunto — fué favorable a Prusia; sin embargo, el mismo Tribunal, en sentencia de 26 de julio de 1932, rechazaba la demanda interpuesta por Prusia, representada por el Ministro prusiano de Relaciones exteriores y las fracciones social-demócrata y centrista de Landtag, en solicitud de que el T. J. C. dictase un laudo provisional en el asunto. El Tribunal se opuso a la pretensión alegando el siguiente fundamento: "La jurisprudencia dictada hasta ahora por el T. J. C. ha sostenido siempre el principio de que los laudos provisionales que pudiese dictar no prejuzgasen en modo alguno la sentencia definitiva y, sobre todo, que tal laudo no podría ser dictado jamás sobre la base de que el T. J. C. hacía suyo el punto de vista jurídico de una cualquiera de las partes litigantes. La finalidad de semejante regulación provisional es crear en las relaciones entre las partes una situación que sea lo más clara posible, que evite rozamientos y conflictos y compense en cierto modo los intereses contrapuestos, hasta la sentencia definitiva. Teniendo, pues, en cuenta el objeto de tal fallo provisional, no parece oportuno dictar el laudo solicitado por Prusia. No puede caber la menor duda acerca del hecho de que la demanda tiende, en el fondo, a que, provisionalmente, se comparta el ejercicio de las funciones de gobierno en Prusia entre el Comisario del Reich y los actuales Ministros. Pero un examen detenido de la cuestión acerca de si la regulación solicitada serviría para evitar los conflictos y dificultades que lamentan los demandantes, hace comprender que no cabe razonablemente esperar tal resul-

tado; antes al contrario, semejante división del Poder público sería lo más propio para perturbar la vida política. El T. J. C. ha tratado cuidadosamente de encontrar un camino que permitiera atender la reclamación de los demandantes, sin que con ello quedase prejuzgada en lo más mínimo la decisión definitiva. Pero declara que no le ha sido posible hallarlo."

Con estos supuestos de hecho, ninguna institución de Justicia constitucional puede poseer la eficacia suficiente para neutralizar por sí sola las aspiraciones totalitarias de las fuerzas políticas que dividen los pueblos y mantener la voluntad política dentro de los límites de la juridicidad formal liberal. Por eso se daba cuenta de su escasa eficiencia el Tribunal de Justicia constitucional del Reich, que se apoyaba en una constitución liberal, pero que tenía que actuar en una realidad sociológica que era la antítesis de los supuestos liberales; y por eso el Tribunal español de Garantías constitucionales fué precedido en su constitución de una eliminación de divergencias profundas y de avances en el criterio homogeneizador de la democracia republicana (deportaciones, artículo 26 de la Constitución, jubilaciones de funcionarios diplomáticos y judiciales, etc.), que son otras tantas contradicciones a la idea pristina de la justicia constitucional como perfeccionamiento último del Estado liberal de Derecho.

Es muy comprensible que una democracia enérgica no soporte que se controle lá constitucionalidad de las leyes dictadas por ella más que si previamente se ha cuidado de dictarse una constitución que no sea un "compromiso" (según la idea kelseniana y liberal de la constitución), sino una "decisión", pero no una decisión basada en un mínimum de coincidencias nacionales, sino una decisión simplemente partidista, es decir, antinacional. Es comprensible que así ocurra, porque la democracia nunca ha pensado nacionalmente, salvo en el sentido jacobino, y porque hoy

tampoco piensa en liberal. Por eso, toda institución de justicia constitucional vive hoy de precario, dentro de los límites que quiera señalarle el poder, representante de la democracia, y en tanto que no le plazca derrocarla. Pero el ideal del Estado de Derecho está, sin embargo, en la justicia constitucional. Si ésta no la consideramos apenas posible, reconozcamos que el Estado de Derecho es también un imposible, tan imposible como el liberalismo, cuya traducción jurídica es. Que nadie entienda esto en el sentido de una exaltación de la fuerza y la arbitrariedad. No es ese el problema. La cuestión está en crear una forma más moderna de Estado, adecuada a la situación sociológico-política actual, que sea la forma de existencia digna de una patria redimida y que, al mismo tiempo, respete los valores humanos (como aspiraba a respetarlos el liberalismo) y salvaguarde la juridicidad esencial, y no la mera juridicidad formal del Estado de Derecho conocido hasta ahora.

VII

TEOLOGÍA POLÍTICA

Hemos señalado la antinomia íntima que hay en el fondo de la actitud liberal frente al Estado de Derecho y a la juridicidad. Puesto que el Estado de Derecho es "democracia liberal y parlamentaria", se impone un acatamiento a los resultados de la voluntad popular; pero el problema se presenta, como hemos visto, cuando esa voluntad decide acabar con toda democracia, con todo liberalismo y, en definitiva, consigo misma como fuente inmediata del poder político. Entonces puede ser que el hombre liberal y demócrata acate el resultado que da frutos de antidemocracia y antiliberalismo; o es posible, por el contrario, que se oponga al resultado circunstancial de la voluntad popular, considerándola acaso equivocada, pero dispuesto a salvarla como valor permanente. En el primer caso, la escepsis ante la voluntad popular puede significar que se tiene fe en los valores que esa voluntad, al negarse como fuente del poder, ha afirmado; en el segundo, la fe en la voluntad popular significa el escepticismo ante otras verdades y valores más elevados. La solución, en cualquier caso, es ilógica por relación a la ideología básica del Estado de Derecho. Pero advirtamos que en el fondo de cualquiera de las dos actitudes posibles señaladas, hay una actitud de tipo religioso: una fe, una creencia — o una falta de fe: un escepticismo.

Ya Hegel había puesto muy bien de relieve que la religión no es cosa externa y ajena al Estado, que hubiera

que introducirla en él desde fuera, sino que cada forma de Estado emerge del seno de una religiosidad determinada (1). Por eso mismo podía explicar nuestro Donoso Cortés a Proudhon por qué en el fondo de toda cuestión política late una cuestión teológica: "Posee la verdad política, dice, el que conoce las leyes a que están sujetos los Gobiernos; posee la verdad social, el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que Él afirma de sí, y cree lo mismo que oye. De donde se sigue, que toda afirmación relativa a la sociedad o al Gobierno supone una afirmación relativa a Dios; o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica" (2).

Lo que Donoso Cortés afirma, basado en su fe teológica, lo afirma también la moderna sociología de los conceptos jurídicos, llamada por Carl Schmitt, en este punto concreto, "teología política": pues, como él dice, "todos los conceptos fundamentales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados", no sólo por el hecho de proceder históricamente de la teología, sino incluso

(1) Cfr. la *Filosofía de la Historia* de HEGEL, ed. española, volumen I. Vid. también su *Filosofía del Derecho*, § 270, y el *Zusatz* correspondiente, donde trata el problema de las relaciones entre Estado y religión. Sobre el tema, comp. mi *Influencia del espíritu religioso*, cit., c. II y VIII.

(2) DONOSO CORTÉS: *Ensayo sobre el liberalismo, catolicismo y socialismo*, 1851, pág. 7. En el mismo lugar afirma: "Si todo se explica en Dios y por Dios y la Teología es la ciencia de Dios, en quien y por quien todo se explica, la Teología es la ciencia de todo. La ciencia política, la ciencia social no existen sino en calidad de clasificaciones arbitrarias del entendimiento humano." Y en otro lugar sostiene que "la Iglesia representa la naturaleza humana sin pecado, tal como salió de las manos de Dios, llena de justicia natural y gracia santificante; por eso es infalible y por eso no está sujeta a muerte. Síguese de aquí que sólo la Iglesia tiene el derecho de afirmar y de negar, y que no hay derecho fuera de ella para afirmar lo que ella niega ni de negar lo que ella afirma" (*Ensayo*, págs. 41-42).

en su estructura sistemática; así, las modernas ideas del Estado de Derecho se impusieron con el deísmo, es decir, con una teología y una metafísica que eliminaron del mundo el milagro y el "estado de excepción" que significaba la ruptura del orden natural de las cosas, ya el del universo (por la intervención milagrosa de Dios), ya el jurídico (por la intervención de un soberano actuante); y por eso precisamente, los escritores de la contrarrevolución recurrieron a su vez a la teología teística para dar una base ideológica a la soberanía personal de los monarcas (1).

Donoso Cortés establecía un interesante paralelo entre las concepciones políticas y la forma del pensamiento religioso. La civilización, decía, atraviesa dos fases: una fase afirmativa, católica, de progreso, y otra fase negativa, de decadencia, revolucionaria. En cada una de estas fases hay una serie de afirmaciones y negaciones de índole religiosa, a las que corresponden negaciones y afirmaciones de orden político. En la primera fase se afirma: 1.º, hay un Dios que está en todas partes; 2.º, ese Dios que está en todas partes

(1) Carl SCHMITT: *Politische Theologie*, 1922, pág. 37: "Alle prägnante Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewusstsein solcher analogen Stellung lässt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophische Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzten sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahmezustand statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmezustand in jeder Form. Die theistische Ueberzeugung der konservativen Schrifteller der Gegenrevolution konnte daher versuchen, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen."

domina de un modo absoluto en el cielo y en la tierra; 3.º, ese Dios no sólo domina en el cielo y en la tierra, sino que dirige con su providencia las cosas divinas y humanas. A estas tres proposiciones religiosas corresponden estas afirmaciones políticas: 1.ª, hay un rey que está en todas partes por medio de sus agentes; 2.ª, ese rey reina sobre sus súbditos; 3.ª, ese rey no sólo reina sobre los súbditos, sino que además los gobierna. En los períodos revolucionarios, por el contrario, se dan las correspondientes negaciones: 1.ª, el deísta dice: hay un Dios que está sobre el mundo, pero que no tiene la menor intervención en él; del mismo modo dice el progresista: el rey reina, pero no gobierna; 2.ª, el panteísta afirma la existencia de un Dios, pero le niega el carácter personal: Dios es la Humanidad; el republicano afirma también el poder político, pero niega el poder personal: el poder radica en el pueblo, el sufragio es el único medio de gobierno y la república la única forma legítima de Estado; 3.ª, finalmente, el ateo niega a Dios, del mismo modo que Proudhon (símbolo del anarquismo) niega el Estado y su poder (1).

(1) Discurso pronunciado en las Cortes el 30 de enero de 1850. Cfr. SCHMITT, *Pol. Theologie*, pág. 40: "Die gegenrevolutionären Schriftellern erklärten die politischen Wandlugen aus einer Aenderung der Weltanschauung und führten die französische Revolution auf die Philosophie der Aufklärung zurück. Es war nur eine klare Antithese, wenn radikale Revolutionäre umgekehrt die Aenderung im Denken der Aenderung in den politischen und sozialen Verhältnissen zurechneten. Schon in den zwangziger Jahren des 19. Jahrhunderts war es ein in Westeuropa, besonders in Frankreich, verbreitetes Dogma dass religiöse, philosophische, künstlerische und literarische Aenderungen mit politischen und sozialen Zuständen eng zusammenhängen. In der marxistischen Geschichtsphilosophie ist dieser Zusammenhang ins Oekonomische radikalisiert und systematisch ernst genommen, indem auch für die politischen und sozialen Aenderungen ein Zurechnungspunkt gesucht und im Oekonomischen gefunden wird. Diese materialistische Erklärung macht eine isolierte Betrachtung ideologischer Konsequenz unmöglich, weil sie überall nur Reflexe, Spiegelungen, Verkleidungen ökonomischer Beziehungen sieht, also konsequent mit psychologischen Erklärungen,

Tiene el mérito Donoso de haberse anticipado con su "teología política" a otras concepciones modernas que, desde puntos de vista diferentes, vienen a confirmar sus tesis. También Kelsen ha puesto en parangón la Teología y la Jurisprudencia, afirmando que a la era crítico-panteísta corresponde, en la ciencia jurídica, su teoría pura del Derecho, que resuelve el Estado en Derecho, suprime el concepto metafísico (metajurídico) del Estado y toda traza de sobrenaturalismo político (el "milagro jurídico", la "Encarnación" del Estado de Derecho, etc.). Para Donoso, como para Kelsen, al absolutismo teísta corresponde un orden jurídico precario (desde el punto de vista normativo-formal), sometido en todo momento a las decisiones del poder soberano que está por encima de ese orden, puesto que es su creador; en cambio, al Dios inactivo de los deístas corresponde el "reinado de la ley" (de la ley natural o de la ley jurídica), a la que todo soberano está sometido. Kelsen recuerda que, según un teólogo protestante (1), el concepto de lo divino evoluciona al compás de

Deutungen und, wenigstens in ihrer vulgären Fassung, mit Verdächtigungen arbeitet. Gerade wegen ihrer massiven Rationalismus kann sie aber leicht in eine irrationalistische Geschichtsauffassung umschlagen, weil sie aller Denken als Funktion und Emanation vitaler Vorgänge auffasst. Der anarcho-syndikalistische Sozialismus von Georges SOREL hat auf diese Weisen BERGSONS Lebensphilosophie mit der ökonomische Geschichtsauffassung von MARX zu verbinden gewusst."

(1) A. L. HOUET: *Der absolute, konstitutionelle und republikanische Gott*, en *Religion und Geisteskultur*, Jhg. V, pág. 69 y siguientes: "Gott war einst absolut und ist im Laufe der Jahrhunderte immer konstitutioneller geworden. Der Gott der mittelalterlichen Theologie ist an nichts gebunden, nicht einmal an die Gesetze der Logik (sic!). Die Unberechenbarkeit ist seine charakteristische, seine oberste Eigenschaft. Gott ist ex lex! Aber der Gott der modernen Theologie müsste sich Schritt für Schritt wie alle modernen Könige, eine Konstitution gefallen lassen. An alle Dinge, an die er früher nicht gebunden war, an die wurde er gebunden. Das Gottesbild wurde wie jedesmal ein Abbild seiner Zeit. Der Himmel wurde zum Abbild der jeweiligen Zeit." Cit. por KELSEN, *Der juristische*

las ideas políticas y que por eso Dios se va convirtiendo paulatinamente en "un Dios constitucional y aun republicano". Kelsen, en definitiva, considera que la teoría actual del Estado está de tal modo impregnada de teología, que la finalidad de la misma debe ser precisamente dejar de ser "teología del Estado" y convertirse en "teoría pura del Derecho", subsumiendo el concepto de Estado en el de Derecho, del mismo modo que el panteísmo ha subsumido el concepto de Dios en el de naturaleza. He aquí por qué, sin perjuicio de los quilates de objetividad científica que posee, la teoría kelseniana del Estado posee un algo que es inasimilable por quienes, con un matiz religioso u otro, profesen la religiosidad de un Dios personal trascendente a la naturaleza y afirmen verdades esenciales, de contenido concreto y universal.

Hemos visto que la esencia política del constitucionalismo parlamentario es la discusión; esto es una conexión sociológica necesaria, habiendo visto certeramente Donoso que la burguesía es una clase "eternamente discutidora". Donoso veía ahí un motivo de desprecio, puesto que la discusión estaba dando al traste con el buen sentido de los pueblos, y revela de un modo terminante la ignorancia del liberalismo en las cuestiones fundamentales. Pero Kelsen justifica filosóficamente la discusión desde su punto de vista relativista: "Quien aspire a fundamentar la antítesis de las formas de Estado en una concepción del mundo, habrá de reconocer que la actitud básica que postula la democracia y el parlamentarismo democrático no puede ser metafísico-absolutista, sino crítico-relativista. Como quiera que el punto de partida del relativismo filosófico es la imposibilidad de conocer una verdad absoluta o un valor absoluto y, en este sentido, no puede reclamar para ningu-

---

und der Soziologische Staatsbegriff, pág. 228, nota. (Por lo demás, apenas necesitamos señalar la falsedad de la visión de Dios que ese teólogo protestante imputa a la Edad Media.)

na opinión una validez única, excluyente y, por así decirlo, dictatorial, sino que más bien se siente inclinado a reconocer como posible al menos la opinión contrapuesta, se ve impulsado fatalmente a practicar el método dialéctico que desenvuelve primeramente la tesis y la antítesis para buscar luego, como compensación, un camino intermedio entre los dos opuestos puntos de vista, de tal modo que ninguno de los dos es íntegramente aceptado, sin reservas y con negación completa del otro. Y, en rigor, ¿qué es todo esto sino el mismo método que practica el parlamentarismo democrático al reconocer los derechos de las minorías y manejar la dialéctica con miras al logro de una transacción entre las fuerzas políticas opuestas? Los enemigos del parlamentarismo invocan a menudo la dictadura; pero quien proceda consecuentemente no puede pedirla más que si está poseído de la íntima creencia de que su dictador ha llegado, por misteriosa manera, a la posesión de una verdad absoluta (que nadie sabe en qué consiste) o de un valor absoluto (que nadie sabe cómo se le pueda intuir). Pues sólo frente a este Absoluto — que es tanto como decir frente a la Divinidad — puede exigirse aquella obediencia ciega y confiada, aquella renuncia desinteresada a la autodeterminación, en la que consiste la esencia de toda dictadura. Y sin la creencia de la masa en el poder y misión divina del dictador, no hay dictadura que pueda sostenerse a la larga contra el impulso irresistible a la libertad" (1).

(1) *Das Problem des Parlamentarismus*, págs. 40-42; cfr. *Esencia y valor de la democracia*, ed. española, 1934. Comp. BERDIAEFF: *Un nouveau Moyen Age*, págs. 244-245: "La démocratie ignore la vérité, c'est pourquoi elle abandonne la découverte de la vérité au sufrage de la majorité. Il n'est possible de reconnaître le pouvoir quantitatif, de vénérer le suffrage de la multitude qu'à la condition de ne pas avoir foi en la vérité, d'ignorer la vérité. Celui qui a fois en la vérité, et qui connait la vérité, ne l'abandonnera pas aux violences de la majorité quantitative. La démocratie a toujours un caractère séculier, elle est opposée à toute société de type sacré, et la société fondée sur la vérité ne peut être una société exclusivement

Donoso basaba en otros argumentos la dictadura, pero por darse cuenta de que había desaparecido de las masas y de los mismos reyes la creencia en la fundamentación trascendente del poder, pensaba que el tiempo de las monarquías tocaba a su fin (1).

Kelsen viene, pues, a dar la razón a Donoso, y sus coincidencias son tanto mayores, cuanto más dispares son sus

séculière. Démocratie séculière veut dire séparation d'avec les bases ontologiques de la société, scission de la société humaine et de la vérité. Elle tende à organiser la société au point de vue politique, comme s'il n'existait pas de vérité. C'est l'hypothèse essentielle de la démocratie pure. Et c'est en cela que réside le mensonge primitif de l'idée de la démocratie. L'autoaffirmation humaniste de l'homme est à la base de l'idée démocratique. La volonté humaine doit diriger les sociétés humaines et il faut écarter tout ce qui gêne l'expression de cette volonté humaine et sa domination absolue. C'est là une négation de toutes les assises spirituelles de la société, plus profondes que l'expression formelle de la volonté humaine, et un bouleversement de toute la structure hiérarchique de la société. La démocratie est un psychologisme opposé à tout ontologisme."

(1) Acerca de esto cfr. SCHMITT, *Politische Theologie*, págs. 45-46: "Von dieser Art ideengeschichtlicher Betrachtung aus gesehen zeigt die staatstheoretische Entwicklung des 19. Jahrhunderts zwei charakteristische Momente: die Beseitigung aller theistischen und transzendenten Vorstellungen und die Bildung eines neuen Legitimitätsbegriffes. Der überlieferte Legitimitätsbegriff verliert offenbart alle Evidenz. Weder die privatrechtlichepatrimoniale Fassung der Restaurationszeit, noch die Fundierung an ein gefühlmässiges, pietätvolles Attachement halten diese Entwicklung stand. Die letzte systematische Gestaltung einer theistischen Staatslehre ist STAHALS Rechtsphilosophie. Seit 1848 wird die Staatsrechtslehre positiv und verbirgt gewöhnlich hinter diesen Wort ihre Verlegenheit, oder aber sie gründet in den verschiedensten Umschreibungen alle Gewalt auf den pouvoir constitutant des Volkes, das heisst an die Stelle des monarchistischen tritt der demokratische Legitimitätsgedanke. Es ist daher ein Vorgang von unesmesslicher Bedeutung, dass eine der grössten Repräsentanten dezionistischen Denkens und ein katholischer Staatsphilosoph, der sich mit grossartigen Radikalismus des metaphysischen Kernes aller Politik bewusst war, Donoso CORTÉS, im Anblick der Revolution von 1848 zu den Erkenntnis kam, dass die Epoche des Royalismus zu Ende ist. Es gibt keinen Royalismus mehr, weil es keine Könige mehr gibt. Es gibt daher auch keine Legitimität im überlieferten Sinne. Demnach bleibt für ihn nur ein Resultat: die Diktatur."

posiciones políticas. El odio y el desprecio que Donoso siente por la razón (la cual, según él, siente por la verdad una repugnancia invencible y posee, en cambio, un parentesco estrechísimo con el error) es el *pendant* del escepticismo kelseniano, con su falta de ideales trascendentes, con su despersonalización del Estado, con su formalismo, con su primacía del orden jurídico formal. Donoso es consecuente con su creencia metafísico-religiosa y absolutista: él cree en verdades y valores absolutos, de los que la Iglesia es depositaria, y por eso odia el parlamentarismo, el liberalismo y la burguesía que en nada creen, y siente, en cambio, una cierta veneración ante la magnitud "satánica" del socialismo que, al menos, posee una teología que opone a la teología católica (1); por eso espera que las fuerzas del bien y del mal aplasten a la burguesía discutidora y, enfrentándose, llegue el momento de las "afirmaciones soberanas" y de las "negaciones radicales", que aquella clase tiene especial empeño en aplazar indefinidamente (2).

(1) Cfr. SCHMITT: *Politische Theologie*, págs. 54-55: "Diktatur ist der Gegensatz zu Diskussion. Es gehört zum Dezisionismus der Geistesart von DONOSO, immer den extremen Fall anzunehmen, das jüngste Gericht zu erwarten. Darum verachtet er die Liberalen, während er den atheistisch-anarchistischen Sozialismus als seinen Todfeind respektiert und ihn eine diabolische Grösse gibt. In PROUDHON glaubt er einen Dämon zu sehen. PROUDHON hat darüber gelacht und unter Anspielung auf die Inquisition, als fühle er sich schon auf dem Scheiterhaufen, CORTÉS zugerufen: allume! Aber der Satanismus dieser Zeit war doch keine beiläufige Paradoxie, sondern ein starkes, intellektuelles Prinzip. Sein literarischer Ausdruck ist die Thronerhebung des Satans, des Père adoptif de ceux qu'en sa noire colère, du paradis terrestre a chassès Dieu le père, und des Brüdermörders Kain, während Abel der Bourgeois ist chauffant son ventre à son foyer patriarcal. Race de Cain, au ciel monte, Et sur la terre jette Dieu (BAUDELAIRE)."

(2) Cfr. el *Ensayo*, págs. 200-201: "El supremo interés de esa escuela (la liberal) está en que no llegue el día de las negociaciones radicales o de las afirmaciones soberanas. Y para que no llegue, por medio de la discusión confunde todas las nociones y propaga el escepticismo, sabiendo como sabe que un pueblo que oye perpetuamente en boca de sus sofistas el pro y el contra de todo, acaba por

El punto de vista de Kelsen confirma el de Donoso, puesto que no creyendo aquél como éste en verdades ni valores absolutos, siendo escéptico y relativista, se decide precisamente por la democracia: de la discusión no saldrá nunca "la verdad", pero puede salir una "verdad relativa" (si vale la paradoja), un "compromiso" o "transacción": y en esto consiste justamente la democracia. De modo que el Parlamento no es ya para Kelsen, como en la primitiva doctrina liberal, el escenario político en el que la Razón pronuncia su última palabra: es, simplemente, un "instrumento técnico-social de producción de orden jurídico-estatal" (1).

Podríamos observar a todo esto, en primer lugar, que nosotros no entendemos la democracia como "compromiso", a no ser que nos refiramos estrictamente a la democracia liberal, esto es, al liberalismo democrático y jurídicamente organizado; pero la democracia de masas no es eso, pues por su misma esencia presupone la homogeneidad y trata de realizar una homogeneidad, que no se logra por la transacción con el adversario, sino por la imposición "totalitaria" de un criterio sustancial (2); y esa democra-

no saber a qué atenerse, y por preguntarse a sí propio si la verdad y el error, lo justo y lo injusto, lo torpe y lo honesto, son cosas contrarias entre sí, o si son una misma cosa bajo puntos de vista diferentes. Este período angustioso, por mucho que dure, es siempre breve; el hombre ha nacido para obrar, y la discusión perpetua contradice a la naturaleza humana, siendo como es enemiga de las obras."

(1) *Das Problem des Parlamentarismus*, pág. 10.

(2) Contra la tesis kelseniana de la democracia como compromiso, véase el libro de Mons. SEIPEL: *Der Kampf um die österreichische Verfassung*, 1929. En la homogeneidad ve HELLER *(Europa und der Faszismus*, pág. 8) una condición de la libertad: "Je weniger Gemeinschaftsgehalte Regierende und Regierte verbinden, desto stärker wird auch noch das Bewusstsein der Unfreiheit und der Ungleichheit." Acertadamente escribe SCHMITT a este propósito: "Jede wirkliche Demokratie beruht darauf, dass nicht nur Gleiches gleich, sondern mit unvermeidlicher Konsequenz, das Nichtgleiche nicht gleich behandelt wird. Zur Demokratie gehört also notwen-

cia no es capaz de respetar a las minorías adversas, sino que tiende a absorberlas (1). Cuando veamos, por eso, que la Sociedad de Naciones habla de "protección de las minorías", pensemos que se mueve en un plano "liberal" y no "democrático" en nuestro sentido. En efecto, la ideología del Estado de Derecho, desplazada cada vez más de los

dig erstens Homogenität und zweitens — nötigenfalls — die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen. Zur Illustrierung dieses Satzes sei mit einem Wort an zwei verschiedene Beispiele moderner Demokratien erinnert: an die heutige Türkei mit ihrer radikalen Aussiedlung der Griechen und ihrer rücksichtslosen Türkisierung des Landes, und an das australische Gemeinwesen das durch Einwanderungsgesetzgebungen Unerwünschten Zuzug fernhält und wie andere Dominions, nur solche Einwandere zulässt, die dem right type of settler entsprechen. Die politische Kraft einer Demokratie zeigt sich darin, dass sie das Fremde und Ungleiche, die Homogenität Bedrohende zu beseitigen oder fernzuhalten weiss. Bei der Frage der Gleichheit handelt es sich nämlich nicht um abstrakte, logischarithmetische Spielereien, sondern um die Substanz der Gleichheit" *(Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, págs. 13-14).

(1) Cfr. SCHMITT, loc. cit., págs. 18-19: "Die Gleichheit aller Menschen als Menschen ist nicht Demokratie sondern eine Art Liberalismus, nicht Staatsform sondern individualistisch-humanitäre Moral und Weltanschauung. Auf der unklare Verbindung beider beruht die moderne Massendemokratie. Trotz aller Beschäftigung mit ROUSSEAU und trotz der richtigen Erkenntnis, dass ROUSSEAU am Anfang der modernen Massendemokratie steht, scheint man noch nicht bemerkt zu haben, dass schon die Staatskonstruktion des Contrat social diese beiden verschiedenen Elemente inkohärent nebeneinander enthält. Die Fassade ist liberal: Begründung der Rechtsmässigkeit des Staates auf freien Vertrag. Aber in weitem Verlauf der Darstellung und bei der Entwicklung des wesentlichen Begriffs, der volonté générale, zeigt sich, dass der wahrer Staat nach ROUSSEAU nur existiert, wo das Volk so homogen, dass im Wesentlichen Einstimmigkeit herrscht." Durante el "primer bienio", AZAÑA dijo un día que las minorías desaparecerían con el tiempo, por absorción. Al decirlo demostraba que era tan consecuente demócrata como poco liberal. Pero tenía razón. Las minorías han desaparecido del mapa político de España. Sino que para conseguir esta Unidad, por cuyo logro se ha puesto en pie de guerra la mejor juventud de la patria, ha sido preciso arrumbar incluso el mito de la democracia, simbolizada por el siniestro personaje que la ha presidido durante estos años trágicos.

Estados particulares, pareció acogerse al orden internacional, donde halló un cómodo y provisional refugio; pues la Sociedad de Naciones fué organizada al modo de un Estado liberal de Derecho: primacía absoluta de un orden jurídico formal, creador de seguridad jurídica, democracia y parlamentarismo, pero democracia liberal: discutidora, relativista y formalista, aunque supersticiosa de la vigencia del ordenamiento jurídico formal que garantiza la vigencia de las situaciones jurídicas y los derechos adquiridos de las principales potencias: afán de equilibrio, de contrapeso, de compromiso y transacción, siempre que quede a salvo la vigencia del ordenamiento formal. (Claro que, al fin, esta organización se ha visto sometida a igual proceso de descomposición que el Estado de Derecho: los Estados totalitarios, que son "Estados proletarios" desde el punto de vista de la democracia capitalista internacional, han hecho de la Sociedad de Naciones una crítica en parte idéntica a la que el marxismo ha hecho del Estado, postulando una organización nueva, que no podrá ser ya la democrático-liberal de esa especie de Estado liberal de Derecho que quiso ser la S. de N., aunque no se vea claro por ahora qué formas pueda adoptar en el futuro.)

En segundo lugar, desde un punto de vista sanamente racionalista o intelectualista, que reconozca que la primer prerrogativa del hombre es la inteligencia, la antítesis entre el tradicionalismo de un Donoso Cortés y el relativismo tiene que aparecer harto atenuada. Cuando se reniega del todo de la razón, es porque no se la cree capaz de conocer la Verdad; pero refugiarse entonces en la autoridad y creer en ella y sólo en ella, es un caso de pesimismo vital. Y aunque esa autoridad sea tan infinitamente respetable como la de la Iglesia, siempre será por lo menos inadecuado poner en oposición la Iglesia y la fe, de un lado, y la Razón, de otro. Donoso decía: "sin la fe no sé

qué es la verdad y no comprendo sino el escepticismo" (1). Bien, pero Donoso, de puro querer ser ortodoxo, lindó con la heterodoxia precisamente en este punto, y su posición merece calificarse como la de un escéptico que no se resigna a serlo y sale de su escepticismo con un poderoso acto de su voluntad, auxiliada por la gracia, pero sin que se le descubra la Verdad íntegra, pues también es verdad que hay una participación de la razón humana en la luz divina. Dorado Montero, otro gran pesimista, más pesimista que Donoso, porque no sintió como éste la iluminación de la Verdad, llegaba, sin embargo, a una conclusión muy parecida a la suya; había sido anarquista y, renunciando a la Inteligencia, conoció el valor de la autoridad y la disciplina: "La inteligencia, fuente del Derecho natural, nos hace escépticos y egoístas, irreductiblemente antisolidarios. Sólo la imposición, la fuerza, la renuncia al criterio propio para seguir el ajeno, nos vuelve creyentes, nos da calor, entusiasmo e ingenuidad" (2).

Y entre Donoso y Dorado, de una parte, y Kelsen, de otra, hay la diferencia de que el escepticismo de los primeros se salva por la fe en la autoridad (divina, en un caso, humana en otro), y el del segundo se salva, en cambio, por la fe en la ciencia como sistema de categorías formales. Por eso, los primeros conducen al autoritarismo, mientras que Kelsen se queda en demócrata-liberal, incapaz de creer en nada substancial. Aunque no participemos del pesimismo irracionalista de Donoso, y aunque creamos cristianamente en las posibilidades de la Razón y la inteligencia del hombre, reconozcamos que el formalismo relativista científico, que es el supuesto del relativismo formalista en la política, constituye uno de los mayores males que aquejan al mundo en la hora presente, mientras que la fe donosiana en la Verdad sólo puede ser fuente de sal-

(1) En una de sus cartas al "Heraldo", 1842.
(2) Cfr. *El Derecho y sus sacerdotes*, 1909, §§ 41 y 42.

vación para los pueblos. ¡Genial pensador, por eso, Donoso Cortés, cuya figura urge revalorizar en estos momentos decisivos de España!

Por lo demás, el problema de la "verdad política" ha adquirido matices que Donoso no podía captar en su tiempo. El hecho de que en la época actual se hable más de "mitos" que de "verdades" es harto sintomático en ese sentido. Por de pronto, es la prueba de que el racionalismo relativo de la ideología demoliberal ha perdido toda evidencia, implantándose en su lugar el "politeísmo" de una variada serie de mitos que si rompen, primero, la unidad de la fe, tienden después a romper la unidad y la autoridad del Estado; por lo demás, sin que los creadores de estos mitos parezcan darse cuenta de que colaboran en los fundamentos de una nueva autoridad, de un sentimiento nuevo del orden, de la disciplina y de la jerarquía (1). Mussolini, que se educó en la mitología anarco-sindicalista soreliana, nos suministra el ejemplo típico.

No consideremos, por eso, totalmente acertada la valoración de la moderna mitología política que lleva, por ejemplo, a Hermann Heller a decir que "esta moderna re-

(1) Cfr. SCHMITT: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pág. 89: "Die Theorie von Mythus ist der stärkste Ausdruk dafür, dass der relative Rationalismus des parlamentarischen Denkens seine Evidenz verloren hat. Wenn anarchistischen Autoren aus Feindschaft gegen Autorität und Einheit die Bedeutung des Mythischen entdeckten, so haben sie doch, ohne es zu wollen, an der Grundlage einer neuen Autorität, eines neuen Gefühls für Ordnung, Disziplin und Hierarchie mitgearbeitet. Freilich, die ideelle Gefahr derartiger Irrationalitäten ist gross. Letzte, wenigstens in einigen Resten noch bestehende Zusammengehörigkeiten werden aufgehoben in dem Pluralismus einer unabsehbaren Zahl von Mythen: für die politische Theologie ist das Politeismus, wie jeder Mythus politheistisch ist. Aber als gegenwärtige starken Tendenz kann man es nicht ignorieren." Cfr. del mismo: *Begriff des Politischen* (en el volumen *Principii politici del nazionalsocialismo*, ed. italiana, Firenze, 1935, págs. 64-65), donde señala el fundamento pragmatista de estas mitologías pluralistas que han servido de base al sindicalismo antiestatal.

ligión genial de la individualidad sin ley... para combatir la *ratio* halla la *irratio* y se dispone a admirar lo irracional, no a pesar de ser absurdo, sino justamente por serlo" (1). No es eso; es que los pueblos jóvenes o rejuvenecidos no pueden ser viejos racionalistas escépticos; necesitan mitos. Pero el mito, aunque no necesita ser verdad —como con razón dijo una vez Mussolini,— tampoco necesita ser mentira: más bien se le debe considerar como la expresión poética de una verdad ontológica profunda. Los griegos, pueblo formidablemente clásico y a la par colosalmente romántico, vivían en el mito, como en un océano espiritual; y, en el fondo, el mito griego no era sino la

(1) Cfr. HELLER: *Rechtsstaat oder Diktatur?*, 1930, pág. 13: "Dieser Neo-Feudalismus entwickelt als sein arcanum imperii eine ganze Mythologie. Der rationalistischen Dieseitserlösung durch Vergesetzlichung des Lebens, dem Gesetz ohne Individualität stellt er die Geniereligion der Individualität ohne Gesetz entgegen. Statt der Sekurität und Notwendigkeit, preist er das Abentuer und die Gefahr, die bestimmungslose Freiheit und das Wunder. Zur Bekämpfung der ratio erfindet er die irratio und ist bereit, alles Vernunftwidrige zu bewundern nicht trotzdem, sondern eben weil es absurd ist. Unfähig, die soziologische Situation geistig und sittlich-politisch zu bewältigen, wird sein höchster Glaubensartikel die Gewalt an sich, die Gewalt als Selbstzweck. Der Philosophie des unpersönlichen Gesetzes tritt er mit seiner Philosophie des individuellen Tat um der Tat willen, mit seinen Idealismus des Aktes entgegen. Nun ist aber diese ästhetisierende Religion des Gewalttat nur der starken Seele des Herrenmenschen erträglich. Die Schwachmütigkeit der Herde bedarf einer besonderen Mythenbildung, welche die gähnende Leere jener Religion verhüllen soll." ORTEGA GASSET participaba de una opinión muy parecida. Por eso hablaba de que hoy existe una peculiar casta de hombres "que no quieren tener razón", entendiendo por querer tener razón el someterse a una norma liberal de discusión. Ese no querer tener razón constituye la "rebelión de las masas" en la política. Nos parece que ORTEGA no ha descrito aquí acertadamente la situación real. Renunciar a tener razón es, evidentemente, una forma no egregia de comportarse; pero el modo de renunciar a la razón puede ser precisamente en ciertos casos, someterse a discusión: porque ésta implica, por su misma esencia, la renuncia *a priori* a una parte o a toda la razón, salvo que se crea en una "armonía preestablecida" entre la Verdad y el fruto de la Discusión, en lo que nadie hoy cree, ni siquiera ORTEGA.

representación más alta de lo que la nación veía y hacía, como dice Burckhardt. Y es cierto que el imperio más absoluto y brillante del pueblo griego "corresponde a la época de florecimiento de lo helénico. Y casi se puede afirmar que el pueblo griego se mantuvo en la cúspide hasta tanto no empezó a desviarse del mito. Con él preservaron su juventud" (1).

Un buen escritor nacionalsindicalista — también el nacionalsindicalismo ha puesto a España en pie con una mitología — ha escrito de los mitos que "son dados, datos de un pasado futurista y fructífero. El impulso revolucionario de los Mitos dispara a las multitudes hacia querencias de un potencial terrible. Pero el mito no lo crea el capricho de un intelectual o de un aventurero, ni un artículo de la Constitución, ni una encíclica de la Iglesia; el mito nace de una sola vez, para toda la eternidad. El mito, cual una idea platónica, pertenece al dominio de Dios, quien lo ha cedido para su uso y devoción a los nacionales de un país. El mito es, por lo tanto, de esencia nacional. Sólo el imperio puede considerarse a modo de sagrada comunión de las naciones fieles y sometidas a la gloria eterna. No olvidemos que la palabra mito significa en su origen tradición, es decir, la dádiva permanente de una verdad centenaria y auténtica. La revolución parte de un mito antiguo y, sin duda, cierto; en caso contrario, es la REVOLUCIÓN destructora de las influjos míticos y anhelantes de las otras generaciones. El mito sirve de pauta, de espuela, de acicate sobre la carne viva... El mito del Imperio español venidero será el mito y el alma de la revolución nacional jonsista" (2).

Pero sólo los mitos que sean "verdad" pueden admitir-

(1) BURCKHARDT: *Historia de la cultura griega*, ed. española, Madrid, 1935, primera parte; v. especialmente págs. 13, 36, 39, 45.

(2) Juan APARICIO: *Nación y revolución*, en la revista *JONS*, número 3, agosto 1933, págs. 112-113.

se. Y para saber cuando un mito es verdad — es decir, más que simple mito, — es preciso medir la "teología política" con la "teología". En España, por su misma esencia, no habrá conflictos entre nuestra mitología y la teología; por eso no hay peligro en hablar de nuestros "mitos nacionales", aunque tampoco hay inconveniente, si se estima preferible así, en no hablar más de mitos y sí de "verdades" y "creencias": pues nuestros Mitos son Verdad y nuestra teología política es teología católica. Destaquemos únicamente la consecuencia que interesa desde nuestro punto de vista: cuando se cree en mitos, la discusión sobre los mismos no es posible; por eso, un pueblo que vive o revive para la historia desde una "mitología nacional", no puede organizarse en forma de "Estado de Derecho", esto es, como una democracia liberal jurídicamente organizada, que presupone la discusión y no admite mito alguno, ni siquiera verdades substanciales y no puramente formales. Si, además, la mitología nacional es "Verdad", la rebelión contra el Estado de Derecho alcanza su justificación política, ética, metafísica y — como coronación de todo — teológica.

VIII

ESTADO DE DERECHO Y ESTADO TOTALITARIO

Si resumimos toda la doctrina expuesta anteriormente, resulta que el Estado de Derecho es una institución política histórica que coincide con el "Estado moderno" en cuanto realización jurídica de la idea de la democracia liberal. Su genealogía espiritual hay que buscarla en el Derecho natural democrático y, sociológicamente, presupone una realidad burguesa-capitalista, de un lado, y una coincidencia esencial en ciertos valores políticos — en el liberalismo, ante todo, — que reduce al mínimum las diferencias entre los partidos, de otro. Ahora bien, como aquella realidad se transforma, ya por la evolución misma del capitalismo y las exigencias crecientes del socialismo, ya por la pérdida de aquella fe política común, implicada por la presencia de partidos-masa con pretensiones totalitarias, el liberalismo y la democracia se desunen y entran en conflicto. Consecuencia del conflicto es la decadencia de la juridicidad formal y su carácter precario, tanto más precario cuanto más refinada es la juridicidad imperante; la "Justicia constitucional" significa el perfeccionamiento máximo de la máquina jurídica del Estado de Derecho, y su pérdida casi total de valor y contenido humanos. Por último, desde el punto de vista de la teología política, el Estado de Derecho constituye un escepticismo insostenible en la actual coyuntura, caracterizada por la necesidad de decidirse entre las "negaciones radicales" y las "afirmaciones soberanas" de que hablaba Donoso.

El Estado de Derecho es, pues, una imposibilidad en cualquier sentido, tanto en el sentido sociológico real, como en el sentido ideal; y lo trágico para él es que esta imposibilidad va implicada en su mismo proceso evolutivo, y no es en modo alguno causada por factores ajenos a su evolución real. Cabría hablar en este sentido de un "destino trágico del Estado de Derecho". Incluso el liberal más consecuente debe pensar que el ideal no es la discusión eterna, el hecho de tener perpetuamente un adversario a quien respetar, y que la posesión de una verdad común es un valor superior al desgarramiento espiritual de la comunidad. La Unidad es un valor infinitamente preferible a la desunión. El demócrata liberal tiene derecho a pensar que en la idea pura del liberalismo se contiene un valor absoluto, que es la persona humana como fin en sí; pero en el Estado de Derecho no puede o no debe ver un ideal igualmente absoluto e inmutable, sino sólo una forma política preferible (en tanto existan adversarios) a otras formas de organización de la convivencia; una forma, por lo demás, que — enfocada hacia el futuro — tendría el valor y la misión de ser *instrumento de su propia superación*. Es decir, el demócrata liberal, aun cuando vea en la discusión una consecuencia del respeto debido a ciertas manifestaciones de la personalidad, no debe por eso considerarla como un ideal permanente, sino como el instrumento técnico que debe servir para que de ella surja la verdad indiscutible que sirva de fundamento a la vida colectiva, a la comunidad política. Podríamos, pues, decir, que la discusión tiene un valor en cuanto es forma de "integración funcional" de la comunidad (1). Con frase pas-

(1) SMEND *(Verfassung und Verfassungsrecht,* 1928) ha distinguido entre los tipos formales de integración y la integración material por valores, distinguiendo entre los primeros la integración personal y la funcional, a la que pertenece la discusión. Pero el tipo perfecto de integración, el que, por tanto, constituye el ideal, es la que se realiza por medio de valores: "Die Realisierung aller

caliana, y si el objeto lo mereciese, cabría decir que el valor del Estado de Derecho es el de su tragedia: suprimirse a sí propio; en esta supresión, para dar paso a una forma más valiosa, consistiría su grandeza y su miseria.

Todo esto debía ser evidente desde el punto de vista liberal. Pero es lógico que los liberales se resistan a reconocer el patetismo de la situación y se refugien en el respeto a la juridicidad formal y a la democracia, aunque afecten no darse cuenta de que juridicidad formal y democracia de masas son términos punto menos que inconciliables, y que no es posible hoy otra forma de democracia que no sea la democracia de masas, que es antiliberal. La solución última sólo puede estar en romper con el punto de vista liberal y ascender a un criterio nacional o, si se quiere llamar así, "totalitario". Este criterio no necesita ni mucho menos ser incompatible con el respeto debido a la persona humana; lejos de eso, debe aunar de tal modo lo personal y lo nacional, que lo personal se realice (aunque no íntegramente) en el servicio a la nación, y lo nacional no se comprenda fuera del servicio (ciertamente, no exclusivo) a los valores más altos de la personalidad. Un criterio semejante debía representarse así la situación: el Estado de Derecho es inactual e imposible; entre otras cosas, por dos fundamentales: una, de índole sociológico-

---

ideellen Sinngehalte setzt Gemeinschaft voraus, und wiederum steigert, bereichert, festigt, ja begründet sie diese Gemeinschaft. Man kann von einer Sozialität des Sinnerlebens und insbesondere von einer Werkgemeinschaft der Kultur sprechen. Die Werte führen ein reales Leben nur vermöge der sie erlebenden und verwirklichenden Gemeinschaft. Umgekehrt lebt aber auch die Gemeinschaft von den Werten: wenn schon der Einzelmensch zur geistigen Persönlichkeit nur wird, im geistigen Sinne nut lebt, vorhanden ist durch Wertverwirklichung, so vollends alle Kollektivwesen, denen ja das Ansich psychophysischer Lebenswirklichkeit fehlt" (ob. cit., pág. 45). Este y otros motivos de la obra de SMEND ha llevado a sus adversarios a criticarla, considerándola inspirada en una ideología y una finalidad política conservadora y antirrepuplicana. Cfr., por ejemplo, KELSEN: *Der Staat als Integration*, 1930.

política, porque la democracia de masas organizada en grandes partidos no cree en la discusión y trata de imponerse dictatorial y totalitariamente; otra, de índole ideal, porque se necesitan "verdades" incuestionables y bien fundadas, susceptibles de fundar sobre bases firmes la vida colectiva. No queda más solución, por tanto, que dejar que triunfe uno de los grandes partidos en pugna, que imponga totalitaria y dictatorialmente sus ideales; siempre, claro es — es la condición que como filósofos del Derecho tenemos derecho a poner — que esos ideales sean absolutamente válidos para la salvación de la comunidad y respeten el valor moral del hombre como fin en sí: como dotado de un alma que es capaz de condenarse y de salvarse.

Ninguna ideología liberal puede hoy remover este hecho de la transformación sufrida por el Estado de Derecho, del enorme poder alcanzado por los grandes partidos, de su fuerte consistencia sociológica, de sus pretensiones totalitarias; y ninguna ideología liberal puede impedir tampoco que la solución totalitaria se vaya imponiendo pacífica o violentamente, según los casos, pero de modo seguro e irresistible. Solución totalitaria es la de una serie de Estados americanos, con Méjico a la cabeza; totalitarismo imperaba bajo el Frente Popular en Francia y en España, como totalitarismo es lo que se va imponiendo, bajo un signo nacionalista y jacobino, en la Francia de Daladier; totalitarismo es lo que impera en Rumania, aunque su finalidad no sea otra que la de exterminar el auténtico partido fascista rumano (la Guardia de Hierro), partidario de una política internacional de signo contrario a la seguida por aquel país; totalitaria es la solución turca, la polaca, y no necesitamos decir que lo es también la rusa, como es lo es la alemana, la italiana o la española actual. Este hecho es superior a toda ideología, y el ejemplo de las soluciones totalitarias (aunque se nieguen a reconocer

este carácter) de los países no fascistas citados, dice mucho más en favor de la inexorabilidad del hecho, que el triunfo mismo de los fascismos auténticos. Se va fatalmente, quiérase o no, al totalitarismo: sea de signo racista o nacionalista, religioso o laico; pero, en definitiva, siempre "nacional", siquiera la interpretación de lo nacional se realice ya desde un punto de vista tradicionalista y conservador, ya desde un punto de vista jacobino, o ya desde el punto de vista de las conveniencias actuales, sobre todo con arreglo a la situación internacional creada por el Tratado de Versalles (1). Se va en suma a la instauración de un nuevo tipo de Estado "confesional" o "sagrado", según la expresión de Berdiaeff. "La sociedad y el Estado socialistas, escribe este autor, pertenecen a un tipo confesional y sagrado, no seglar ni profano. En un Estado socialista, existe una fe, una creencia dominante, y los que abrazan esta religión dominante deben tener derechos privilegiados. Este Estado no es indiferente respecto de la fe, como un Estado liberal-democrático, decreta su verdad y obliga a aceptarla por la fuerza. Los que no reconocen la fe socialista deben ser colocados en una situación análoga a la de los judíos en las antiguas sociedades teocráticas cristianas. El Estado socialista confesional pretende ser un Estado sagrado, bendecido por la gracia, no de Dios, sino del diablo, que al fin es también una gracia" (2). Y como, en último término, la lucha política actual se polariza en torno a dos teologías: la católica y la socialista, puede decirse con verdad, aunque sólo en este sentido, que caminamos o vivimos en una nueva Edad media.

(1) Por eso nos parece totalmente inadecuado que MIRKINE-GUETZÉVITCH considere la tendencia totalitaria como "patológica", basado en un dogmatismo ingenuo que afirma como indiscutibles los principios de 1789. Cfr. su *Derecho constitucional internacional,* ed. española, Madrid, 1935.

(2) *Un nouveau moyen âge,* pág. 261.

El Estado de Derecho, por su mismo proceso de desarrollo y descomposición, conduce al Estado totalitario, y el instrumento de que principalmente se sirve es el partido, que ya no es lo que era en el siglo XIX, y que en el régimen totalitario se transforma de "partido" en "todo": en "Movimiento". Creemos que fué Aparisi y Guijarro, quien tuvo ya en el siglo pasado el presentimiento de lo que significaría en el futuro la transformación de los partidos: "los partidos medios se van. Todo esto se va", dijo una vez en un discurso parlamentario, con tono profético.

Y ¿qué es el Estado totalitario? Podemos considerarlo como aquel para el que ningún aspecto de la vida es indiferente. De aquí deriva que, a diferencia del liberal, que es "neutro", el totalitario es "confesional", es decir, basado en una "fe", a cuyo servicio endereza toda su acción. La confesión a la cual puede adscribirse será o una religión histórica o una "religión civil" (idea de patria, de raza, de clase, etc.). A su vez, el Estado totalitario afirma la primacía del bien común sobre los intereses particulares, y pone en práctica todos los medios precisos para realizar esta idea. No se cruza de brazos ante la lucha económica, no presencia impasible la lucha de clases, sino que la suprime, bien suprimiendo a uno de los elementos en lucha, bien integrando a los dos en la totalidad nacional. El Estado totalitario, en fin, presupone la existencia de un "enemigo", y en combatirle cifra su razón de existir. La dedicación a esa lucha y el servicio a la propia fe constituye la misión imperial de los pueblos.

El Estado totalitario no constituye la antítesis del Estado "democrático", es decir, basado en una democracia de masas, sino la antítesis del Estado liberal de Derecho. El advenimiento de las masas ha dado al traste con los supuestos del Estado liberal de Derecho, porque la masa es incompatible con el liberalismo. La democracia de masas tiene tendencias dictatoriales y totalitarias; pero los

regímenes totalitarios implican por lo mismo (es la afirmación insistente, y nunca comprendida por los demócratas liberales, de Hitler y Mussolini) una base democrática, la presencia de una masa dotada de voluntad política eficaz, que ha absorbido y vencido a las restantes masas políticamente organizadas. Pero ya antes hemos dicho que en los regímenes totalitarios hay la ventaja de que la masa está "jerarquizada" y que por medio de la jerarquía la masa se eleva al Estado en lugar de rebajarse el Estado a los valores inferiores de la masa. Por eso se puede decir que en los regímenes totalitarios, basados en una jerarquía auténtica, el hombre no se anega ni se pierde en la masa, los valores personales se salvan, y la juridicidad esencial — que presupone la calidad moral del sujeto humano de la relación de alteridad — se garantiza. Por eso, los Estados totalitarios basados en la jerarquía son Estados de Derecho o Estados jurídicos, aunque no se den este nombre, que no les conviene exactamente. Pero tampoco la calificación de "totalitarios" les conviene mucho más, porque ya tenemos demostrado que la totalización es una tendencia irresistible y una condición que es propia, más o menos abiertamente, de todos los Estados actuales, hasta el punto de que casi podría decirse que "totalitario" es un concepto formal que conviene por igual a regímenes políticos distintos.

No pretendamos encerrar la historia en la estrechez de fórmulas periodísticas del momento. Hoy en el mundo no se forma un bloque de Estados "totalitarios" frente a otro de Estados "democráticos", porque los Estados totalitarios tienen una base democrática de masas (1), y por-

(1) Esto tiene aplicación a todos los Estados totalitarios, pero a unos con preferencia sobre todos los demás. En Alemania, por ejemplo, los nacionalsocialistas tienen derecho para decir que el pueblo al que reconocen como valor y principio político fundamental no es el pueblo-masa de la democracia liberal; pero en los pensadores que se consideran más ortodoxos se encuentra una exalta-

que los Estados democráticos son cada día más totalitarios, e incluso más nacionalistas y más imperialistas. No son esos los bloques que se forman, aunque de momento las fuerzas en pugna se agrupen bajo esos rótulos pasajeros. Lo que ocurre es que la desintegración que primeramente se ha verificado en el Estado moderno, en el "Estado de Derecho", pasa ahora a la comunidad internacional, que se organizó ilusoriamente como Estado liberal de Derecho, cuando ya esta forma política era una imposibilidad. Y ahora, esa comunidad se ve también desgarrada por la lucha de diversos totalitarismos en pugna. De momento, vive aún en un régimen semejante al del Estado pluralista de partidos; pero está bien clara la polarización de las fuerzas hacia las dos metas ideales que simbolizan los nombres de Roma y de Moscú. Poco importa que muchos Estados, grandes o pequeños, no se den cuenta de la inexorabilidad de esta tendencia; hacen el papel que dentro de los Estados han desempeñado los "partidos medios", que han acabado por ser arrastrados en todas partes, incluso en los Estados que aún viven bajo formas democráticas y parlamentarias; pero también esos Estados tendrán en su día que elegir la órbita de los Imperios en torno a los cuales girará la lucha final. En tanto llega ese día, todos los Estados se van convirtiendo cada vez más en Estados "totalitarios" y en Estados "nacionales".

Esperemos, sin embargo, que la Hispanidad pueda aún

---

ción tal del pueblo (entendido éste como se quiera) que hace pensar en el romanticismo liberal de la bondad natural del hombre. José Antonio PRIMO DE RIVERA lo había visto agudamente, al poner en oposición el fascismo y el nacionalsocialismo: Alemania, decía, arranca de la capacidad de fe de un pueblo en su instinto racial. "El pueblo alemán está en el paroxismo de sí mismo; Alemania vive una superdemocracia... El movimiento alemán es de tipo romántico; de allí partió la Reforma e incluso la Revolución francesa, pues la declaración de los derechos del hompre es copia calcada de las constituciones norteamericanas, hijas del pensamiento protestante alemán." (Cfr. *Discursos*, ed. 1938, págs. 49-50).

decir su última palabra al mundo. España creó el primer Estado nacional, y España fundó el último gran Imperio, el Imperio por excelencia, el Imperio κατ'ἐξοχήν, que superó al Imperio romano. En ninguna parte se ha respetado de tal modo la cualidad moral del hombre como en la legislación imperial de las Indias. En ninguna parte se ha respetado de tal modo al hombre como sujeto de Derecho. Es que hay una específica fe española en el hombre que, como afirma Maeztu, es el rasgo más acusado del carácter español y la base de su gran obra civilizadora y misionera. Ganivet se engañaba al imputar a Séneca el postulado moral de ser siempre todo un hombre; pues Séneca era estoico y para los estoicos sólo el sabio podía permitirse el ser siempre todo un hombre. Pero se engañaba porque él, como español, poseía aquella grandiosa fe en el hombre que, en definitiva, procede del catolicismo. Si con este principio, España fué luz de Europa y fué capaz de ganar para la Cultura cristiana y para la Historia todo un Mundo nuevo, ¿será excesiva ilusión esperar que todavía pueda España decir la palabra salvadora a este mundo caído en el que unos pueblos se hunden irremisiblemente creyendo salvarse, y en el que todos buscan acuciosamente su vía de salvación?

España tiene vocación de Imperio; sus tareas nacionales son tareas imperiales, de servicio a la humanidad. En acto de servicio se ha desangrado ahora durante casi tres años, y su sacrificio no será estéril en la historia; habrá de aprovechar al mundo y a la misma España. Enlazando estas consideraciones con el tema objeto de nuestro estudio, podemos decir que también en este punto corresponde a España una misión ejemplar: la de crear el Estado totalitario en el que con más escrupulosidad se respete la juridicidad esencial. Podrá hacerlo por ser Estado ético, por basarse en valores morales altísimos, y porque en virtud de su catolicidad, considera como el primero de esos

valores al hombre, capaz de salvarse y condenarse; así puede reconocer con plenitud de sentido la cualidad moral de los términos de la relación de alteridad en que consiste el Derecho. El nuevo Estado español, claramente totalitario, abiertamente nacional, que ya no será Estado liberal de Derecho, será, sin duda, el Estado que mejor garantice los valores humanos más elevados y el derecho de todos los hombres a ser respetados como tales y, por consiguiente, a ser ayudados en la consecución de sus más altos destinos. El Estado español no encajará más en la fórmula pasadista del Estado de Derecho; pero — a modo del Estado nacional español del siglo XVI — será el Estado del derecho de todos los hombres a ser considerados, cualquiera que sean sus circunstancias ónticas existenciales, "nada menos que como hombres", con todo lo que el ser hombre significa cuando en serio se piensa en ello y no se trata de eludir el problema ignorando la teología y refugiándose en fórmulas no humanistas, sino demasiado poco humanas, que reducen al hombre a sólo un aspecto existencial de su ser total.

PARTIDO Y ESTADO

I

DEL ESTADO DE PARTIDOS AL ESTADO DE UN PARTIDO

El Estado liberal — democrático y parlamentario — en su situación sociológica real, es un Estado pluralista de partidos (1). Ahora bien, un Estado semejante es un Estado desintegrado en fuerzas antagónicas, a las que ningún valor político común vincula; por consiguiente, un Estado que no constituye una verdadera unidad política soberana. Pues, como dice CARL SCHMITT, el que la unidad política sea total y soberana no quiere decir que todos los aspectos de la existencia humana sean objeto de la regulación política o que un sistema centralista destruya toda organización o corporación más o menos autónoma; lo que importa únicamente es el caso de conflicto, pues si en este caso la decisión corresponde de hecho a las fuerzas antagónicas religiosas, sociales o económicas, es que éstas se han convertido en la unidad política y si, por el contrario, no son tan fuertes como para impedir una guerra contraria a sus intereses, es que no han llegado a la meta de la politicidad. "Pero tampoco hay una entidad política unitaria cuando — como en el caso del Estado pluralista de partidos — aquellas fuerzas pueden, ciertamente, impedir una guerra contraria a sus intereses, pero no decidir por sí mismas una guerra según su propio punto de vista" (2).

(1) Cfr. el estudio sobre *El Estado de Derecho*, c. IV.

(2) Cfr. Carl SCHMITT: *Der Begriff des Politischen*, en el volumen *Principii politici del nazionalsocialismo*, ed. italiana, Firenze, 1935, pp. 63-64.

Por eso, el Estado de partidos contiene en su seno la tendencia irresistible a la unidad, la cual sólo puede lograrla mediante el triunfo total de una de las fuerzas políticas en pugna, o, al menos, de una tendencia política última y radical, susceptible de lograr la adhesión de las más amplias zonas sociales, aun cuando no haya tenido expresión en ninguna de las fuerzas políticas que desempeñaban un papel en el escenario parlamentario. Del Estado de partidos se va, pues, al Estado de un solo partido.

Este tránsito constituye una transformación esencial. El Estado de partidos — que es Estado liberal, democrático y parlamentario — se basa en la discusión, en el diálogo, y los sujetos discutidores y dialogantes son justamente los partidos. El Estado de un partido implica, según eso, un nuevo tipo de Estado: un Estado que no se basa en la discusión, sino en un partido único; y este partido, por ser "único", excluye la relación de alteridad, no puede dialogar, entrar en discusión con otro, y su misión, por consiguiente, no puede ser la discusión, sino algo esencialmente distinto.

Llegados a este punto hallamos una cuestión previa: se trata de saber si la solución unipartidista es realmente tan inexorable como aquí se supone. ¿No sería posible, en efecto, restaurar la unidad política en el seno de cada Estado mediante la supresión pura y simple de los partidos y la instauración de un Estado sin partidos? El Estado de partidos y el Estado de un partido son fenómenos típicos de los siglos XIX y XX; pero hasta esta fecha, el Estado ha vivido largos siglos sin necesidad de los partidos.

Afirmamos, no obstante, que en la coyuntura sociológicopolítica actual, una solución al margen de todo partido es imposible. Hoy no existe el Estado sin partidos y allí donde se intentó establecerle, se acabó a la postre por inventar un partido.

Veamos las formas posibles de Estado sin partido en

la realidad política actual. Son tres: el Estado tradicionalista, según la ideología del tradicionalismo español, el Estado corporativo puro y la Dictadura.

En el testamento de don Carlos VII, documento fundamental del tradicionalismo español, se expresa la real voluntad de que la "Comunión Tradicionalista" considere cumplida su misión como fuerza política en el momento en que tengan plena realización todos los postulados políticos del tradicionalismo. El Estado tradicionalista español debería, pues, ser un Estado sin partidos, como lo era el Estado tradicional, y la misma Comunión Tradicionalista carecería en él de razón de ser como fuerza política actuante. Pero a esto cabe observar que la plena realización de los postulados políticos tradicionalistas es un ideal a largo plazo; y si bien es verdad que su realización integral excluiría la necesidad del partido, en cambio, sólo el partido puede conseguir, mediante una acción continua, duradera y excluyente que ese ideal llegue un día a ser un hecho. Arrancar de los españoles todo espíritu partidista y liberal, restaurar la unidad espiritual del pueblo no en el papel, sino en la realidad de las conciencias, conseguir que la "soberanía social" no sea la antagonista o la obstaculizadora de la "soberanía política", etc., todo esto no podría lograrse sino mediante la reserva, a favor de la Comunión Tradicionalista, durante tiempo indefinido, aunque a la larga se considerase limitado, de una situación de preeminencia idéntica a la de los partidos únicos en régimen totalitario.

Exactamente el mismo sería el caso en la solución corporativa integral. MANOILESCO, por ejemplo, concibe el corporatismo como una doctrina completa de la sociedad y, por tanto, como la fuente de una constitución integral de todas las formas sociales, económicas y políticas (1);

(1) *Le siècle du corporatisme*, París, Alcan, 1936, p. 82.

en cuanto corporatismo integral debe superar la fase del corporatismo parcial y subordinado que es propia del régimen italiano, en el que la organización corporativa está fuertemente sometida a la organización política, que tiene como eje al Partido Fascista. Y, sin embargo, MANOILESCO reconoce que tampoco ese ideal puede lograrse de un golpe y que, en todo caso, no puede lograrse fuera del concurso del Partido; pues "lo que es de temer siempre en el corporatismo en general y, más aún, en el corporatismo puro, es que el antagonismo de los intereses económicos sea tan fuerte que llegue a paralizar, si es que no a destruir, al Estado", por lo cual, "antes de que la mentalidad política no haya sido enteramente destruída y de que la educación de la nación en el sentido del Estado ético depositario de ideales no se haya terminado, es natural que se mantenga a las corporaciones en un régimen de tutela. El tutor indicado para las corporaciones así como para la nación entera, es el partido único, que ha hecho la revolución y encarna su espíritu"; y "es verdad que para la constitución orgánica de la nación las corporaciones substituyen con ventaja a los partidos, pero para lo relativo a las opiniones políticas y, sobre todo, para hacer que el Gobierno del país tenga en cada momento la adhesión del pueblo, un órgano político semejante al partido único es insubstituíble, porque está compuesto de voluntarios que tienen la vocación política y representan la conciencia lúcida del régimen y de sus principios. En tal concepto está calificado para llevar a cabo una gran obra pedagógica: la educación política de la nación" (1).

(1) MANOILESCO: *El partido único*, ed. española, Zaragoza, 1938, páginas 113-114, 85-86. Cfr. GONZÁLEZ BUENO: *Los Sindicatos y la Economía*, conferencia en el I Consejo Nacional de Servicios Técnicos de F. E. T. de las J. O. N. S., Bilbao, mayo de 1938: "El Movimiento debe hacer penetrar en la Organización Sindical su espíritu, su disciplina, su voluntad de servicio y sacrificio, presér-

Tampoco las Dictaduras pueden pasar a la larga sin un partido que las sustente. Gracias a él no constituyen una forma de tiranía o despotismo, salvo, claro es, que ese partido se comporte tiránica o despóticamente. La Dictadura del General Primo de Rivera en España se dirigió contra los partidos políticos, sin exclusión de ninguno, y contó durante algún tiempo con la adhesión popular. Pero al fin sintió la necesidad de apoyarse en algo más concreto que esa vaga opinión pública que le fué favorable al comienzo y hostil al fin. Es notable que esa hostilidad de la opinión coincidiese precisamente con el auge del partido: la "Unión Patriótica", pero se explica porque este partido poseía un vicio congénito, de constitución: el haber sido creado desde arriba, en parte con los medios coactivos del poder, y el no haber contado con las cualidades heroicas y combativas como núcleo vital del mismo, sino con las aspiraciones pacíficas y de corto vuelo de la burguesía, que es la clase menos adecuada para sustentar un Estado fuerte, en los momentos más propicios y en que más precisa era una tarea revolucionaria y nacional de gran envergadura. Por eso decía José Antonio, a propósito de la obra política de su padre — a quien calificaba de "hombre extraordinario" — que había sido una experiencia fracasada, por no haber sabido terminar el proceso revolucionario que le incumbía y que ella misma había comenzado. Fracasó, pues, el Partido de la Dictadura, pero la Dictadura hubiera fracasado igual sin el Partido, y en cambio no hubiera fracasado con un Partido dotado de las cualidades de los partidos hoy llamados genéricamente "fascistas" y que auténticamente lo son por su "ética" y por sus aptitudes específicas para el sacrificio.

Todas las Dictaduras modernas se basan, por eso, en

---

vándolo de los peligros de envilecimiento de los pequeños grupos o intereses incapaces de toda aspiración elevada, que de otra manera intentarían formarse."

un partido: China en el Kuomintang; Turquía en el partido republicano del pueblo; la Austria de Dollfuss en el Frente patriótico; Portugal en la Unión Nacional; incluso Rumanía, para mejor perseguir y neutralizar la obra política de la Guardia de Hierro, ha creado desde el poder un "partido único". Ninguna de estas dictaduras es "fascismo" auténtico; pero eso justamente pone de relieve la inexorabilidad del hecho de que el Estado sin partidos es imposible en la actual coyuntura sociológicopolítica. Se demuestra así que estamos en presencia de una forma nueva de Estado, que tiene como realidad central un tipo nuevo de partido.

II

LA NUEVA FORMA DEL ESTADO NACIONAL: EL "ESTADO-IGLESIA"

Este nuevo tipo de Estado puede caracterizarse como Estado totalitario. Pero es totalitario por ser, bajo nueva forma, Estado nacional, y, bajo esta forma nueva, "Estado-Iglesia".

El Estado pluralista de partidos es un Estado desnacionalizado. Esto quiere decir que no se apoya en una realidad nacional como comunidad vital y cultural. El Estado liberal había sido, ciertamente, Estado nacional cuando el liberalismo era el valor político común a la nación y cuando el principio nacional sólo podía adquirir realidad en el liberalismo, es decir, en la lucha contra los residuos feudales y particularistas del antiguo régimen, en nombre del ideal nacional vivificado precisamente por el liberalismo. Pero el Estado liberal se desnacionalizaba a medida que el liberalismo dejaba de ser un valor político substancial común para convertirse en un mero formalismo "respetuoso", "tolerante" e "indiferente" ante las tendencias antagónicas que desgarraban la unidad y la comunidad de la patria. Evidentemente, la Alemania pluralista y muy liberal de 1919 no era ya, por su liberalismo, un Estado nacional como lo pudo ser en el siglo XIX, cuando los revolucionarios liberales luchaban por conseguir la unidad nacional, contra la tradición feudal y particularista que tenía desgarrada en infinitos Estados minúsculos la patria alemana; evidentemente, ningún político de los que

gobernaron bajo la constitución de Weimar hubiera podido hablar en nombre del pueblo alemán, como lo hacía el gran liberal FICHTE en sus célebres Discursos. El liberalismo forjó, sin duda, la mayoría de los Estados actuales, bajo un signo nacional; pero ese mismo liberalismo ha desnacionalizado a esos mismos Estados en la mayoría de los casos.

Por lo demás, el primer Estado nacional que conoce la historia europea no se ha forjado bajo el signo liberal, sino bajo el signo religioso, católico y totalitario. Es el Estado español creado por los Reyes Católicos. Y, en lucha con éste, Inglaterra, también bajo un signo religioso, aunque de signo contrario al nuestro. De esta forma de religiosidad ha surgido el liberalismo (1), al paso que España, bajo el liberalismo, no ha podido ser nunca otra cosa que un Estado desnacionalizado; pues lo religioso ha sido el valor político más auténticamente nacional y común. "Quien haya penetrado en la esencia misma del Estado español del siglo XVI, escribe AREILZA (2), levantado por los Católicos Reyes, imperializado por Carlos V y potenciado hasta la máxima tensión por el segundo de los Felipes, podrá cerciorarse de que allí, en el Estado-Iglesia que luchó contra la Reforma por la unidad espiritual de Europa, está ya realizado el ideal de un Estado que coincide con la sociedad y no deja nada fuera de sí y que, además, tiene una clara finalidad — religiosa en aquel caso — y un contenido dogmático preciso que inspira y traza las normas de su conducta."

En el siglo XVI, en efecto, toda España es misionera; concebía, dice MAEZTU, la religión como un combate, en

(1) Cfr. nuestro estudio *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos y la estructura económica*, en *"Universidad"*, 1937-38, c. VIII, y la bibliografía correspondiente allí citada.

(2) *Estado nacional*, en *JONS*, núm. 4, 1933, p. 151.

que la victoria depende del esfuerzo. SANTA TERESA habla como un soldado: se imagina la religión como una fortaleza en que los teólogos y los sacerdotes son los capitanes, mientras que ella y sus monjas los ayudan en sus oraciones. La Compañía de Jesús, como las demás órdenes, se había fundado para la mayor gloria de Dios, pero también para reducir a los herejes y convertir a los gentiles a nuestra santísima religión. España se entregó así a la causa de la catolicidad y confió al Estado la defensa de su empeño. De su historia combativa tomó España el tema vital de su acción en el período de su esplendor: el siglo XVI. Y esta combatividad se había ejercitado durante siglos contra el pueblo musulmán, y ya por eso había motivos que la movían psicológicamente a considerarse a sí misma, una vez lograda la unidad nacional, como una unidad religiosa. Esta identificación entre confesión y nacionalidad, patria y religión, iba a labrar en el espíritu de España la fusión de Iglesia y Estado. En este sentido, el Estado nacional español fué un Estado-Iglesia, no sometido teocráticamente a la Iglesia, aunque sí enfeudado a la finalidad transcendente de la misma, si bien sometiéndola en el orden de los intereses temporales — cuidadosamente distinguidos de los espirituales — a las necesidades instrumentales del Estado, y poniendo además todo su empeño en que la misma Iglesia no se desviase de su altísima misión espiritual (1).

(1) Cfr. F. DE LOS RÍOS: *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, New York, 1927, pp. 47 y ss., 57 y ss. Acaso sea el resentimiento histórico el que ha llevado a este profesor y político judío a tener una visión bastante certera de la España del siglo XVI y las causas de su poderío. Su fórmula del "Estado-Iglesia" ha sido reconocida en general como exacta y a él se debe también la curiosa adivinación de que el futuro fascismo español adoptaría como símbolo el yugo y las flechas de los Reyes Católicos. Pero el mismo resentimiento histórico, sin duda, le llevaba a ponerse enfrente de esa grandeza española, tan nítidamente vista por él. Véase sobre el tema de la España del siglo XVI R. DE MAEZTU: *Defensa de la*

Del mismo modo, el moderno Estado nacional es también un Estado-Iglesia.

Por eso es un Estado confesional, un "Estado sacro", como diría BERDIAEFF, bendecido por una gracia, la de Dios o la del diablo, fuera de la cual no hay salvación. *Extra ecclesiam nulla salus.* Fuera del Estado, tampoco hay salvación para el hombre. Al Estado-Iglesia no le es indiferente el ciudadano en sus problemas humanos radicales, que son los de su salvación ultraterrena. Puede, sin duda, adoptar una actitud materialista negativa ante los mismos, pero nunca una actitud de indiferencia como el Estado liberal; y sobre todo le preocupa su salvación terrena, integrando en el Estado todos los aspectos y manifestaciones de la personalidad (1).

Por eso, el Estado-Iglesia es *ecclesia militans,* Iglesia militante; su vida es la lucha en servicio de la misión aceptada, la exterminación de la herejía y la posibilidad

hispanidad, 1934 y, sobre todo, para su interpretación actual, J. PEMARTÍN: *Qué es lo nuevo,* 2.ª ed., 1938.

(1) El Estado-Iglesia no excluye *a priori,* substituyéndola, a la Iglesia. Pero en algunos teóricos del Estado totalitario como Estado ético, incluso la religión adquiere una posición subordinada. La base doctrinal de esta posición se encuentra en HEGEL, quien, reconociendo en la religión el "fundamento que contiene el ethos en general y, particularmente, la naturaleza del Estado", ve la superioridad del Estado en que éste conoce sus fines y los reconoce y verifica con conciencia determinada, mientras que la Iglesia es fe y autoridad, convicción subjetiva; y en tanto que la Iglesia es, también, doctrina, es la manifestación de un contenido que se halla en íntima conexión con los principios éticos y con las leyes del Estado, al que corresponde tomar bajo su protección no sólo la verdad objetiva y los principios de la vida ética, sino también el derecho formal de la autoconciencia frente a la autoridad ilimitada e incondicionada de la Iglesia *(Grundlinien der Rechtsphilosophie,* § 270). Cfr. GENTILE: *Fascismo e coltora,* Milano, 1928, pp. 173 y siguientes: "Lo Stato contiene e garantisce tutti i valori spirituali, la religione compresa; nè può ammetere, senza spogliarsi d'ogni principio di sovranità, potere superiore a cui essa perciò debba assoggettarsi in nessuna parte del contenuto compreso nel suo dominio etico."

de salvación del hereje, a costa del sacrificio de su individualidad. De ahí el carácter "fuerte" y "autoritario" de este tipo de Estado (1).

Es que el Estado-Iglesia, como la Iglesia misma, abarca al hombre entero y no sólo el orden de sus intereses materiales. "El individuo, dice HEGEL (2), tiene objetividad, verdad y necesidad solamente en cuanto es miembro del Estado". De ahí la invalidez de la tajante separación que MARITAIN (3) realiza entre el "individuo" — sometido a la Ciudad — y la "persona", que emerge sobre la Ciudad y a la que ésta debe subordinarse como a su fin. El Estado-Iglesia es, en este sentido, tan totalitario como la Iglesia misma: se basa sobre el hombre íntegro y total. Proceden de ahí muchos choques y rozamientos entre el Estado-Iglesia y la Iglesia (4), pues se trata de dos totalitarismos posiblemente en pugna, que incluso cuando han coincidido en una misma unidad han tendido a la escisión y a la lucha (5).

(1) El Estado liberal es incapaz de aceptar una misión semejante, y por eso oscila de continuo entre la tiranía y la anarquía. Con razón recordaba JOSÉ ANTONIO (*Discursos*, ed. 1938, p. 87) que "cuando Felipe II asistía a la entrega de un hereje a la hoguera, estaba seguro de que dejándolo ir a la hoguera, servía los designios de Dios. En cambio, cuando un gobierno liberal de nuestros días tiene que fusilar a uno que ha traicionado a su patria, no se atreve a fusilarle, porque no se siente suficientemente justificado por dentro". Pero tampoco es infrecuente el caso de las represiones brutales y tiránicas llevadas a cabo por Gobiernos liberales.

(2) *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, § 258.

(3) Cfr. *Du Régime temporel et de la liberté*, 1933.

(4) Es verdad que los choques con la Iglesia más los ha promovido el Estado liberal; pero sólo en tanto que, ante la cuestión religiosa, ese Estado no ha adoptado una actitud verdaderamente liberal, es decir, de indiferencia, de desinterés, sino "totalitaria"; el "Estado laico" no es ya un Estado liberal y el laicismo es una forma de totalitarismo.

(5) En este sentido, la lucha medieval entre el Estado y la Iglesia, o entre el Imperio y el Papado, no fué lucha entre dos sociedades diferentes, sino una guerra civil en el seno de la misma unidad política. La afirmación eclesiástica de que Iglesia y Estado

Históricamente, el ejemplo más acabado de Estado-Iglesia ha sido — para no hablar del Estado anglicano vigente hasta 1829 — el Estado católico español de la Contrarreforma. Por esto puede decirse que el primer Estado moderno europeo ha sido el español y no otro alguno. Ese Estado poseyó incluso ese instrumento común a la sociedad y al Estado que, en los regímenes hoy llamados totalitarios, es "el Partido". Lo que en estos Estados es el Partido, fué en el Estado católico español del XVI la Compañía de Jesús. No quiere decirse, naturalmente, que ésta tuviese en el Estado la misma función y la misma naturaleza jurídicopolítica que el Partido en los regímenes totalitarios; pero era, como el Partido, un órgano de la sociedad y del Estado, un órgano creado por la conciencia social en cuanto era al propio tiempo conciencia estatal, es decir, el órgano destacado por la conciencia social para servir los fines del Estado. Y así como en la actualidad la

---

son dos *societates perfectae*, soberanas y autónomas cada una en su esfera, ha determinado que mientras la Iglesia sólo puede reconocer como sociedad perfecta a sí misma, en cuanto Iglesia católica, el Estado encuentra ante sí distintas Iglesias, a las que puede reconocer aquella condición (cfr. SCHMITT: *Principii politici del nazionalsocialismo*, p. 66). Por eso, el nuevo Estado-Iglesia o tiene que identificarse espiritualmente con una de las Iglesias existentes — como lo estaba el Estado católico español de la Contrarreforma o el Estado anglicano hasta 1829 — o debe considerarse espiritual, lógica y prácticamente anterior a la Iglesia, puesto que no hay separación ética entre religión y moral y que el Estado-Iglesia afirma de sí el carácter ético. Como dijo MUSSOLINI ante la Cámara de Diputados (3-IV-929), "no puede negarse el carácter ético del Estado fascista. Me avergonzaría de hablar ante esta Cámara si no estuviese convencido de representar el poder ético y espiritual del Estado. ¿Qué sería del Estado si no poseyese su propio espíritu, su propia ley moral, que es la fuente de sus leyes y de la que deriva el imperativo cívico de obedecerlas? El Estado fascista recaba abiertamente para sí el carácter de una concepción ética: es católico, pero es fascista y, sobre todo, exclusiva y esencialmente fascista". Cfr. W. KEIM: *Die Nationale Fascistische Partei*, Leipzig, 1935, página 9.

transformación del Estado va ligada a la transformación de los partidos, así también la Compañía de Jesús, que poseía unas características y un estilo diferente del de las restantes Órdenes religiosas, venía al mundo justamente en el momento en que el Estado moderno era una realidad en el pueblo que, como diría HEGEL, había alcanzado el más alto concepto del espíritu.

III

PARTIDO-ESTADO Y ESTADO-PARTIDO

Esta íntima vinculación existente entre la transformación del Estado y la de los Partidos se debe a que "el Partido", antes de que el Estado haya sufrido transformación, contiene en germen el Estado futuro: es un "partido-Estado". Sigamos a SERGIO PANUNZIO en la interesante exposición que hace de este punto.

En su momento dinámico y concreto el partido es "partido revolucionario" o, lo que es lo mismo — *materialiter*, — una institución originaria. Constituye en este sentido una categoría filosóficojurídica que, sin embargo, no puede comprenderse prescindiendo de su desenvolvimiento, de su actividad y de sus distintos momentos, sino en la sucesión, la complejidad y la totalidad de los mismos, que son estos tres: la insurrección, la dictadura, el régimen.

El Partido revolucionario no afecta al Estado en uno de sus aspectos separadamente considerado, sino en la esencia y la totalidad de los mismos, en cuanto implica una concepción nueva del Estado y es, por eso, jurídica y políticamente, un Estado nuevo. Por eso, los conceptos de "partido revolucionario" y "Estado en formación" o "Estado nuevo" son conceptos equivalentes (1). Ideal y virtualmente, el partido revolucionario, verdadera parte-todo o "parte total" (como se diría en el lenguaje filosófico-

(1) PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*, Padova, año 1937, p. 197.

leibniziano), representa y condensa todo el Estado; pero material y actualmente es una parte, y por eso puede y debe llamarse "partido" (1). Esa compresencia en el partido revolucionario de los conceptos de "parte" y "todo" es lo que expresa la calificación de "totalitario" que se le asigna. El concepto de partido totalitario no excluye la relación de alteridad respecto de los otros partidos y del Estado legal contra los que combate aquél en el período subversivo, o respecto de los partidos contrarrevolucionarios, una vez alcanzado el poder; mientras que el "partido único" excluye *a priori* todo otro partido. Pues el partido único es el *posterius* y el *prius* es el partido revolucionario, causa y justificación de aquél; sin partido revolucionario no hay justificación posible para el partido único (2).

El partido revolucionario es el partido que, implicando una concepción nueva del Estado, actúa y lucha, una vez conquistado el poder por medio de la insurrección, para realizar plenamente esa concepción nueva en un nuevo ordenamiento jurídico. Por tanto, el partido revolucionario es subversivo, dictatorial, totalitario y único (3).

El partido único se justifica en el revolucionario. Pero, ¿cómo se justifica éste? El partido revolucionario, el fascista en nuestro caso, no es otra cosa que el triunfo del subjetivismo histórico, o sea, de la concepción subjetiva del espíritu, de la historia y del Estado (4). La idea, la idea política, no se detiene: actúa y marcha. El fascismo venció en el gran concurso a que fué sometido el Estado, y ningún espíritu liberal puede sostener que la plaza debía permanecer indefinidamente vacante, sin adjudicarla al vencedor en el concurso. El fascismo venció a todas las

(1) Ob. cit., p. 198.

(2) Por esto son tan ineficaces los partidos únicos creados por las Dictaduras, una vez alcanzado el poder. Cfr. lo que antes se dijo sobre la Dictadura del General Primo de Rivera en España.

(3) Ob. cit., p. 210.

(4) Ob. cit., p. 213.

ideas enemigas; y dominó porque ninguna idea nueva le salió al paso, ni le ha salido después, capaz de desviar la irresistible tendencia fascistizante del mundo; y como esa idea ha de mantenerse, necesita de la violencia para destruir todas las fuerzas sociales que tratan de comprimir a las fuerzas nuevas bajo las viejas formas. Por eso, el partido revolucionario posee el atributo de ser organización de la fuerza armada, que es la característica del Estado, y que hace de él un "partido-Estado". El Partido, pues, crea el Estado y, a su vez, el Estado creado por el Partido, se basa en el Partido (1). *Así se pasa del partido-Estado al Estado-partido.*

En este tránsito hay dos momentos: el subversivo y el dictatorial. La insurrección es el verdadero momento revolucionario del partido y consiste en la conquista violenta del poder y su toma de posesión. La dictadura es el uso pleno y el ejercicio absoluto del poder conquistado, para la fundación del Estado nuevo: poder constituyente que cesa en el momento en que está instaurado y realizado el nuevo ordenamiento jurídicopolítico del Estado. Una revolución sin dictadura es un absurdo; pero la dictadura es por definición totalitaria, como la idea revolucionaria que realiza.

Producto de la dictadura revolucionaria es el "régimen". El régimen es el producto institucional de la revolución y de su contenido objetivo, mientras dura su proceso, que se transmite al Estado: realización de la idea revolucionaria del Estado sustentada por el partido, o sea, la realización del contenido objetivo de la revolución y su transmisión a la persona ideal y continua del Esta-

(1) Ob. cit., p. 222. — En la colección de *La Conquista del Estado* y, posteriormente, de la revista *JONS* y, sobre todo, en los escritos de RAMIRO LEDESMA RAMOS, se encontrarán argumentaciones muy semejantes sobre la justificación del partido revolucionario, el empleo de la violencia, etc., con características originales.

do (1); podría decirse que el "partido", el "régimen" y el "Estado" son los tres momentos de la "idea del Estado"; el momento del impulso ideal, el de realización de la idea y el de agotamiento de la idea en el ordenamiento jurídico y su incorporación a la historia. La idea, pues, se hace partido, el partido se hace régimen y el régimen se hace Estado (2).

Este Estado es el Estado-Partido. Es el Estado ya creado por el partido, en el que el partido es un *posterius:* no un todo, sino una parte: un órgano. El punto de vista varía también: no estamos ya ante el momento dinámico del partido, sino en el momento estático, lógicoformal, dogmático. No estamos ante la historia, sino ante la dogmática; no ante la política, sino ante el Derecho. El partido revolucionario y totalitario es, además, "partido único". Así, la unidad política se compensa con la diversidad social representada por los Sindicatos. El pluralismo social, con los contrapesos propios de la sociedad civil, postula el monismo político y en él se resuelve y realiza plenamente. La unidad del fascismo no es una unidad de masa, mecánica, muerta, estática, indiferenciada, sino una unidad viva, actuante, diferenciada y dinámica (3).

(1) Ob. cit., p. 275.
(2) Ob. cit., pp. 260, 272.
(3) Ob. cit., p. 301.

IV

TEORÍA GENERAL DEL PARTIDO ÚNICO

MIHAIL MANOILESCO, en su conocido libro sobre el partido único (1), ha estudiado muy bien las causas de la transformación del Estado en sentido autoritario y totalitario y los caracteres, funciones y justificación de "esa institución contemporánea característica en todos los países, de una misma concepción del Estado, que es el partido único", aunque más bien debiera llamarse revolucionario (recuérdense las consideraciones anteriores expuestas por PANUNZIO), ya que el partido único presupone el revolucionario y su triunfo, para su justificación, aunque ya sabemos que hay en la realidad casos en que el partido único no presupone ningún partido revolucionario, o bien sólo lo presuponen como enemigo. Caso típico de esto último, el de Rumania, patria de MANOILESCO, en virtud de acontecimientos posteriores a la aparición del libro.

MANOILESCO considera el liberalismo como el régimen político de los países en que la subsistencia colectiva no es un problema de Estado. Pero en cuanto este fenómeno acaece, en cuanto se produce un riesgo biológico que amenaza la integridad territorial, la independencia o la subsistencia colectiva de un pueblo, éste tiene que someterse a las formas de organización más estrictas y severas. Hoy todos los países de un nivel elevado de civilización se encuentran súbitamente ante el problema de su subsistencia

(1) Traducido al español por L. JORDANA y prologado por R. FERNÁNDEZ CUESTA. Ed. Zaragoza, 1938.

y con que esa situación no es consecuencia de la guerra, sino de la transformación definitiva e irrevocable que ha sufrido la economía mundial. En este nuevo cuadro, caracterizado por mercados exteriores limitados por relativas autarquías impuestas desde fuera, todos los pueblos del mundo se organizan para la vida dura que el nuevo siglo les depara. Por eso son imposibles hoy las revoluciones "a la francesa". La revolución francesa, que demolió un antiguo régimen de autoridad, se produjo cuando el occidente europeo se encontraba aún, desde el punto de vista económico, en su fase agrícola. En el aspecto social, esa revolución se manifestó por el reparto de tierras a los campesinos. Ahora bien, la tierra, sobre todo en los tiempos de la agricultura primitiva y sin máquinas, era un bien esencialmente divisible. Se podía pasar de la grande a la pequeña propiedad en un solo día, por decreto, sin que fuese preciso dotar a la nación de toda una nueva organización económica capaz de dirigir la actividad agrícola. He ahí por qué una revolución de tipo estrictamente individualista, que favorecía la libertad, coincidía al mismo tiempo con la estructura económica de la sociedad. Pero en el siglo XX, la estructura económica ha variado. El centro de gravedad de la vida económica se halla en la industria; la subsistencia del pueblo depende de la actividad industrial y de la de cambio, es decir, del comercio y de las comunicaciones. Para que la nación no corra el peligro de encontrarse sin subsistencias, es preciso que en todo momento se mantenga en perfecto estado un mecanismo muy complicado. Cualquier interrupción prolongada del funcionamiento de ese mecanismo, extraordinariamente delicado y complejo, puede ser fatal (1).

Pero los regímenes autoritarios nacidos en esta coyuntura, no deben confundirse con los "antiguos regíme-

(1) Ob. cit., pp. 42-44.

nes", con el llamado clásicamente *l'ancien régime*. En el antiguo régimen, el poder político era ejercido exclusivamente por una parte privilegiada de la sociedad y en su provecho. Esta clase podía prestar servicios reales al Estado y a la nación, sobre todo en cuanto a la organización interior del país y a su defensa exterior; pero los sacrificios que exigía en su favor al país eran inmensos. Es más, toda su concepción del Estado era una concepción de clase; pensaba que el Estado le pertenecía de pleno derecho y que podía disponer del trabajo de todo el pueblo como de un bien suyo. En cambio, las nuevas *élites* políticas creadas por las revoluciones contemporáneas, son esencialmente desinteresadas. No forman una clase social y pueden imponerse a todas ellas. El liberalismo ha legado al mundo el mito del interés general que, a pesar de ciertas hipocresías y contradicciones, ha creado la ética nueva de la vida pública. Tras un siglo y medio de evolución política bajo el signo del interés general, es hoy imposible para cualquier régimen contemporáneo apoyarse en un egoísmo de clase o de categoría. Por eso no puede verse en nuestros días resucitar una clase política oligárquica que ejerza una dominación basada en la explotación de las masas. Al contrario, únicamente el desinterés material puede asegurar a esta clase la adhesión de las masas y constituir una fuente de poder político. En otro tiempo, la posesión era una fuente de poder para el hombre y para una clase; hoy, esa fuente es la pobreza (1).

Estas nuevas *élites* políticas directoras son las que llevan a cabo la revolución, cuya realización plena incumbe después al partido único. Sean cualesquiera los ideales revolucionarios proclamados, las funciones del partido son casi exactamente las mismas, transitorias unas, permanentes otras. Las primeras son: antes de la victoria, la

(1) Ob. cit., pp. 55 y ss., 58.

preparación de la opinión y la conquista del poder; después, la unificación política de la nación. Por esto es necesario el partido aun después de la victoria. No basta con que la revolución sea hecha; hay que saber desde el comienzo quién la ha hecho, quién es el órgano responsable históricamente de la revolución y de su marcha ulterior. El partido revolucionario dirige la revolución y ordena la reconstrucción. Antes y después de la victoria desempeña el papel de minoría consciente y de vanguardia de la nación. Esa misma cualidad de minoría consciente implica la necesidad de su existencia antes de la revolución. El partido revolucionario es el mejor medio de seleccionar los hombres del porvenir; porque el gran peligro de toda victoria es verla acaparada por aquellos que no la han forjado (1).

Como funciones permanentes, el partido tiene las fundamentales de defender el régimen, dirigir al pueblo y mantener contacto con él, elaborar las nuevas instituciones políticas y dirigir los servicios públicos (2).

Aunque sólo fuera por la necesidad de mantener el contacto entre los directores y la masa popular, el partido estaría suficientemente justificado en los regímenes totalitarios. No se trata sólo de la propaganda desde arriba en favor del régimen, sino de la información desde abajo sobre las necesidades y el espíritu del pueblo. Y es que no podría imaginarse en nuestro tiempo un Estado compuesto exclusivamente del Gobierno y sus funcionarios (3).

(1) Ob. cit., p. 65.

(2) Ob. cit., pp. 80 y ss.

(3) Ob. cit., pp. 83-85. La idea del Estado de funcionarios es de ascendencia hegeliana, y ha tenido realidad en Alemania, hasta el 30 de enero de 1933. A este propósito comenta CARL SCHMITT *(Staat, Bewegung, Volk:* en el volumen citado *Principii politici del nazionalsocialismo,* pp. 209, 211-12): "Mientras existía la realidad del Estado alemán de militares y funcionarios, y el Estado podía con razón considerarse como una *esfera de la moralidad y razón objetiva* situada sobre la sociedad, era posible un Estado de funcionarios con

Por lo demás, el partido revolucionario constituye siempre una minoría en la nación, por importante que sea el número de sus afiliados. Aun después de su victoria completa, el partido único no se deja arrastrar por el éxito hasta el punto de tratar de alistar toda la nación bajo su bandera. Aun cuando este resultado fuera fácilmente realizable, no se lo propone. Su concepción, su táctica y su instinto le dicen que semejante extensión sería para él la decadencia y quizá la muerte. Toda su fuerza y su valor moral dependen de su carácter de minoría selecta. El jefe y los miembros se dan cuenta de ello. Están orgullosos de pertenecer a un ejército de elegidos, a una selección, a una orden de caballería (1).

una política social y cultural, que en todos los casos no era un simple instrumento en manos de fuerzas *sociales* extrañas. Pero la realidad de un tal Estado de militares y funcionarios estaba continuamente en pugna con todos los principios de la constitución demoliberal y con todo el *constitucionalismo* del siglo XIX. El extraordinario éxito obtenido por Bismarck entre 1866 y 1871 le podía engañar sobre el hecho de que ya desde 1848 el Estado de funcionarios alemán estaba espiritualmente a la defensiva... Cuando el presidente del Reich, el 30 de enero de 1933, nombró Canciller del Reich al Jefe del Movimiento nacionalsocialista, Adolfo HITLER, el Reich alemán encontró de nuevo una dirección política y el Estado alemán halló la fuerza para aniquilar al marxismo enemigo del Estado. En este 30 de enero, el Estado de funcionarios hegeliano del siglo XIX, para el que era característica la unidad de clase entre los funcionarios y la clase dirigente del Estado, ha sido substituída por otra construcción estatal. Por eso puede decirse que en este día HEGEL *ha muerto*. Pero esto no significa que la gran obra del filósofo del Estado alemán haya perdido su significación, y que se haya despreciado la idea de una dirección política situada sobre el egoísmo de los intereses sociales. Lo que hay en la potente construcción intelectual de HEGEL de supratemporal, de grande y de alemán, permanece activo en las nuevas formas. Sólo las formas del Estado de funcionarios, correspondientes a la situación interna del Estado en el siglo XIX, son apartadas y substituídas por otras formaciones correspondientes a nuestra moderna realidad."

(1) Ob. cit., p. 86. La "ética" del partido único es una de sus características más acusadas: "No entenderá nada del partido único el que no comprende su ética. Colocar el partido revolucionario contemporáneo en el mismo plano que los antiguos partidos políti-

Queda por estudiar el problema de la relación orgánica entre Estado y Partido, en el marco de la Teoría del Estado (1). MANOILESCO considera el partido como institución permanente y ve, por tanto, en la unidad política, una unidad trimembre: Estado, partido, pueblo. El partido está en íntimo contacto con el Estado y con el pueblo, pero no debe confundirse con ninguno de los dos, así como el pueblo no debe tampoco confundirse con el Estado. Si la nación es un organismo, el Estado es una organización. Una realidad orgánica no puede confundirse con una realidad institucional; se trata de dos esferas distintas que pueden colocarse la una dentro de la otra, haciendo coincidir sus centros respectivos, pero que no pueden ser idénticas (2). Precisamente el gran papel del partido único

cos disueltos, sería confundir una orden religiosa con una asociación de intereses" (MANOILESCO, ob. cit., pp. 52-60: "La ética del partido único"). En Alemania hizo notar la semejanza entre el partido y las órdenes religiosas y caballerescas de la Edad Media el jefe nacionalsocialista Alfred ROSENBERG, en su tan conocido libro *Der Mythus des XX Jahrhunderts* y en su conferencia sobre *Der deutsche Ordenstaat*, así como en otra pronunciada en Marienburg el 29 de abril de 1934. Cfr. Rob. CANTALUPO: *La clase dirigente*, ed. española de 1939, y particularmente el prólogo de C. del CASTILLO, páginas 23-24, sobre las formas de selección de las futuras *élites* dirigentes en Alemania.

(1) Este problema ha sido ampliamente estudiado por PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista* cit. en su última parte, dedicada a la "teoría general del partido". Cfr. el capítulo anterior de este estudio: "Del partido-Estado al Estado-partido".

(2) Esta tesis recuerda, en su sentido filosófico jurídico, la mantenida por GURVITCH *(L'idée du droit social*, París, 1932), cuando distingue entre comunidades inorganizadas (por ejemplo, la nación) y las organizaciones superpuestas (como el Estado), de valor inferior a las primeras, a las que no pueden pretender representar en la totalidad de sus aspectos. También para MANOILESCO el Estado ocupa una posición de subordinación, en calidad de realidad institucional, a la comunidad orgánica de la nación. Bien es verdad que GURVITCH endereza su argumentación precisamente en contra de la ideología del Estado totalitario. Pero ¿existe una ideología única del Estado totalitario, y ha sido justamente interpretada por GURVITCH esa ideología? Este es el punto que nos parece forzoso contestar negativamente.

consiste en colocar la esfera-Estado en el centro de la esfera-nación. El partido no puede ni debe confundirse con el Estado: uno de los dos moriría. El partido es organización y organismo, forma de vida en continua evolución e imprime su aliento a la organización estatal. Por eso debe estar adherido al organismo popular, para extraer de él toda su vitalidad e infundirle su pensamiento. La vida común de la nación y del partido es una continua simbiosis entre dos seres vivos. El Estado queda como una simple organización, una construcción jurídica y una fuerza material a la disposición del partido y al servicio de la nación (1).

La visión de la unidad política como una unidad trimembre ha sido ante todo formulada por CARL SCHMITT en un pequeño escrito ya célebre (2), en el que afirma que esa construcción difiere radicalmente del esquema estatal liberal democrático del siglo XIX, no sólo en sus presupuestos ideológicos y principios generales, sino en todas las líneas esenciales de la construcción y organización del edificio concreto del Estado.

La unidad política del pueblo, todo el ordenamiento de la vida política se presenta para SCHMITT ordenado en tres series distintas, no paralelas, sino de tal suerte que una de ellas, el Movimiento, dirige al Estado y al pueblo, es decir, penetra en las demás y les marca la trayectoria a seguir. Cada uno de estos tres elementos: Estado, movimiento y pueblo, puede ser considerado, él solo, como la totalidad de la unidad política, sin dejar de designar al propio tiempo un aspecto particular, un elemento específico de esta totalidad. El Movimiento tiene tanto de Estado como de pueblo, y ni el Estado moderno ni el pueblo

(1) MANOILESCO: ob. cit., p. 106.

(2) *Staat, Bewegung, Volk*, 1933, en el volumen cit.: *Principii pol. del nazionalsocialismo.*

moderno son imaginables sin el Movimiento. Pero en sentido estricto, es decir, en cuanto cada uno de estos elementos designa un aspecto específico de la totalidad política, puede considerarse que el "Estado" es la parte política estática, el "Movimiento" el elemento político dinámico y el "pueblo" el lado apolítico que vive bajo la protección y a la sombra de las decisiones políticas (1). Por lo demás, hay que evitar convertir esta distinción en una antítesis de elementos inconciliables.

El partido necesita ser movimiento. No puede verterse pura y simplemente en el organismo estatal para seguir viviendo como Estado. Eso sería tan peligroso para el movimiento como para el Estado. El partido significa la organización, el elemento dinámico; lleva consigo todo el riesgo y el peligro de lo político.

La esfera del pueblo comprende tanto el ordenamiento económico y social por categorías profesionales, como la administración autónoma comunal, basada sobre la vecindad local.

El Estado, pues, en esta construcción, se relativiza, pierde el monopolio de la política que había adquirido desde los siglos XVII y XVIII. Ahora, dice SCHMITT, cons-

(1) SCHMITT: loc. cit., p. 185. La despolitización del factor "pueblo" ha sido acerbamente combatida por gran parte de los pensadores nacionalsocialistas. Cfr. por ejemplo, KOELLREUTTER: *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, 1935. También MANOILESCO se opone a ese criterio: "La verdad es que todos los nuevos regímenes autoritarios reservan al pueblo un gran papel político. Todos, con excepción del comunismo ruso, son regímenes de opinión pública... Nuestra mentalidad, falseada por el politiquismo del siglo XIX, nos hace confundir la existencia de una opinión pública con la existencia de disensiones políticas, y nos repugna admitir que un pueblo pueda ser a la vez políticamente activo y, sin embargo, unitario... *El pueblo, elemento esencialmente apolítico,* no puede ser, pues, más que una ficción de teorizantes que no tiene nada que ver con la concepción de los regímenes nuevos" (Ob. cit., páginas 105-106).

tituye una simple parte de la unidad política, y precisamente una parte fundada sobre la organización que sostiene al Estado. El conjunto de las autoridades y funcionarios, por sí solo, no se identifica con la totalidad política. Por eso hoy no se puede determinar la política partiendo del Estado, sino que el Estado ha de determinarse partiendo de la política. Igualmente, la constitución estatal y la legalidad de ella derivada dejan de ser el centro de la comunidad y se desplazan a otro puesto de la vida política. Cuanto más se mecaniza y formaliza la legalidad, tanto más entra en oposición con el "Derecho"; su importancia, entonces, es secundaria, relativa: instrumental; es el modo de funcionar el aparato estatal de las autoridades. Esta legalidad no es ya idéntica con el Derecho del pueblo, así como el aparato estatal no es tampoco idéntico con la unidad política del pueblo. Al Derecho en sentido substancial corresponde ante todo asegurar la unidad política; solamente sobre la base de las decisiones políticas indiscutidas, y en este sentido positivo, puede reflejarse el Derecho en todos los sectores de la vida pública, en desenvolvimiento libre y autónomo (1).

Frente a SCHMITT y, en general, a todos los que consideran el partido como una institución permanente destinada a subsistir conjuntamente con el Estado en determinada relación jurídica con él, ha sustentado VOLPICELLI (2) la tesis radicalmente contraria, a la que con PANUNZIO podríamos considerar como "abolicionista" del partido. VOLPICELLI considera que la unificación de los "Estados" (Estado propiamente dicho y pueblo) en que se es-

(1) SCHMITT: Loc. cit., p. 189. Cfr. También su escrito: *Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934.

(2) Véase su prólogo a la citada obra de SCHMITT: *Principii pol. del nazionalsocialismo*, Firenze, 1935; cfr. del mismo: *Legislazione e rappresentanza nello Stato corporativo*, en *Archivio di Studi Corporativi*, 1935.

cinde el Estado del liberalismo y de la democracia, no se logra mediante la yuxtaposición de un tercer término: el Movimiento (según la tesis de SCHMITT), sino mediante la absorción en éste de los dos anteriores. Pero el partido, al absorber al Estado y al pueblo, no subsiste como entidad independiente, sino que se convierte integralmente en Estado. Organiza la sociedad estatal entera, pero se resuelve en ella y vive exclusivamente en ella. Y en eso consiste la verdadera vida y capacidad del partido: no en su capacidad de subsistencia autónoma, sino en su aptitud para encarnar en la nación entera, para transformarse de parte en todo (1).

El partido no es, pues, para VOLPICELLI, una entidad definitiva susceptible de ser objeto de una doctrina general del Estado moderno, sino una entidad transeúnte, cuya justificación sólo obedece a finalidades y necesidades perentorias que desaparecerán en el momento mismo en que el Estado totalitario sea una realidad integral. Entonces el partido será verdaderamente el Estado; entonces habrá realizado lo que hoy es sólo una tendencia suya. Y al convertirse en Estado, el partido perderá su necesidad y justificación como institución independiente, porque vivirá en la organización estatal misma con sus indispensables e insuprimibles funciones impulsoras ideales; vivirá en ella más directa, concreta y poderosamente que en la fase de la abstracta y retórica genericidad a que le condena su actual condición de puro ente político secuestrado por la vida concreta y específica de la sociedad.

La conversión del partido en Estado unifica, pues, interiormente, el Estado autocrático del poder de imperio y de los funcionarios, y el Estado popular de la economía

(1) Justamente la tesis inversa a la de PANUNZIO, para quien el partido es, en su primera fase, partido-Estado y después, al crear el nuevo Estado, es parte del mismo, órgano suyo.

y las corporaciones económicas, superando el arbitrarismo y trascendencia del primero, y el tecnicismo y el egoísmo materialista del segundo. La unificación de ambos Estados tiene lugar en virtud del principio del autogobierno, que implica la resolución de la autoridad estatal en la organización social y, al propio tiempo, la elevación de ésta al plano superior de la unidad y responsabilidad del Estado.

V

SITUACIÓN Y NATURALEZA JURÍDICA DEL PARTIDO

La cuestión más discutida por los teóricos y juristas de los regímenes totalitarios es la de la naturaleza jurídica del partido y su posición en el Estado. Se señala que esta posición es triple: o bien el partido manda al Estado — situación de Rusia; — o bien el Estado manda al partido, el cual es un órgano del Estado (situación de Italia) o bien, por último, el partido ni manda al Estado ni es mandado por éste, sino que está al lado suyo, formando una unidad (situación de Alemania). A juicio de MANOILESCO, sin embargo, esta cuestión carece de verdadera importancia: "Se trata de un tema más bien formal. Y es que, en todos los casos, el partido, en realidad, está por encima del Estado. Ha conquistado el Estado. Es su dueño. Le señala la dirección de su marcha y realiza sus funciones disponiendo al efecto de todos los puestos de mando del Estado" (1).

Efectivamente, en Rusia, por ejemplo, no es completamente fácil decidir "si el partido comunista debe o no identificarse con el Estado, o ser considerado como órgano suyo o, más bien, como un soberano sobre el Estado" (2), aunque en favor de esta última opinión pudiera citarse la afirmación de un jurista soviético, según el cual las instituciones de Estado parecen ser secciones especiales del

(1) MANOILESCO: *El partido único*, p. 104.
(2) ZÁNGARA: *Il Partito e lo Stato*, Catania, 1935, p. 69.

partido comunista, creadas especialmente para conferir a la política un carácter oficial de Estado (1).

Pero también en Alemania la "unidad de partido y Estado" (ley de 1.º de diciembre de 1933) se traduce prácticamente en una primacía del partido. Especialmente si se parte de la visión trimembre schmittiana de la unidad política, el partido tiene que adoptar una posición de franca preeminencia sobre el Estado, reducido al aparato burocrático y militar: armazón de la legalidad, que sólo del Movimiento recibe impulso, dirección y contenido político. KARL JOHANNY ha escrito unas palabras que son características de esta especie de "desvalorización del Estado" que acaece en la Alemania nacionalsocialista. "En la ciencia alemana actual, escribe, la palabra Estado posee dos sentidos diferentes: el de totalidad de la unidad política, y el de aparato de autoridades, funcionarios y ejército. En su primer sentido, el Estado ha dejado de ser una personalidad invisible (2). El Estado es más bien, sólo el

(1) ALEXEIEV: *Le droit de la Russie soviétique (Recueil des articles des professeurs de la Faculté russe de Prague)*, 1925. Cit. por ZÁNGARA: ob. cit., p. 70, quien a su vez recoge la cita de MIRKINE-GUETZEVITCH: *La théorie générale de l'Etat soviétique*, París, 1928, página 48. — Sobre el régimen constitucional de la Rusia soviética pueden verse entre otras, además de las obras citadas, las siguientes: AMBROSINI: *L'Unione sovietica*, Palermo, 1935; BRODOVITCH: *Le droit éléctorel soviétique, Leningrad*, 1925; BAVAJ: *Il principio rappresentativo nello Stato sovietico*, Roma, 1933; DE FRANCESCO: *Lo Stato sovietico nella dottrina generale dello Stato*, en los *Studi in onore di O. Ranelletti*, v. II, Padova, 1931; ISSAKOVITCH: *Le pouvoir central et le système éléctoral de la Russie soviétique*, París, año 1927; LANGHAMS: *Vom Absolutismus zum Rätefreistaat*, Leipzig, 1926; SCHLESSINGER: *El Estado de los soviets*, ed. española "Labor", 1928; SEIBERT: *Das Rote Russland*, Munich, 1931; TIMASCHEW: *Grundzüge des sowjetrussischen Staatsrechts*, Berlín, 1925; MANOILESCO: *El partido único*, pp. 144 y ss.

(2) El autor alude aquí a la doctrina del Estado como persona jurídica, doctrina rechazada por gran parte del pensamiento nacionalsocialista. V. principalmente en este sentido R. HÖHN: *Der Staat als Rechtsbegriff*, en *Deutsches Recht*, 4. Jhg., 1934; *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*, Hamburg, 1934; *Rechts-*

aparato de funcionarios, autoridades y ejército. Con este Estado, el Führer ejerce la jurisdicción y el poder gubernativo y militar en favor del pueblo, y realiza así su voluntad directora. El Estado no existe sino para servir a la comunidad del pueblo y a los fines de la dirección política. Si sólo debemos entender por Estado, en sentido estricto, el aparato de autoridades, funcionarios y ejército, conviene buscar un término nuevo para designar en sentido amplio al Estado, en interés precisamente de la claridad del concepto de Estado como comunidad total. El nuevo concepto está contenido en la expresión *Reich*. El *Reich* es la forma jurídica externa en que aparece la comunidad ordenada de los alemanes, el concepto jurídico de la unidad política alemana" (1). De modo, pues, que el "Estado" no es, en rigor, más que una parte del "Reich", una parte subordinada al pueblo y, lo que aquí importa, a la otra parte que es el "partido", en el cual reside la voluntad política rectora; por eso es el partido *die politische Willensträgerin*, en frase del mismo autor (2). Recuerda éste el gran discurso del Führer en el Congreso del partido de 1934, en Nuremberg, en el cual se creyó oír la afirmación siguiente: "el partido manda al Estado". JOHANNY reconoce que esto no puede interpretarse en el sentido de que las jerarquías del partido sean los superiores de las autoridades estatales, y se atiene a la interpretación de GOEBBELS en un discurso pronunciado el 30 de octubre de 1934, en el que dijo entre otras cosas: "A menudo, no sólo se han comentado erróneamente las palabras del Führer en el Congreso de Nurenberg, sino que se las ha citado erróneamente. El Führer no ha dicho: *el partido*

gemeinschaft und Volksgemeinschaft, Hamburg, 1935; *Lo stato non è persona giuridica*, en *Lo Stato*, 1937. Contra esta tesis, enérgicamente, BINDER: *System der Rechtsphilosophie*, 2.ª ed., 1937.

(1) K. JOHANNY: *Partei und Staat*, Koenisberg i. Pr., 1937, páginas 34-35.

(2) Ob. cit., pp. 36-38.

manda al Estado, sino *nosotros mandamos al Estado, pero el Estado no nos manda a nosotros.*" A juicio nuestro, la diferencia entre las dos frases no es demasiado grande en el orden práctico; pero así como la primera parece expresar una tesis general y una posición jurídica de primacía del partido sobre el Estado, la segunda expresa una situación más bien de hecho, referida a las grandes decisiones políticas, que no implica jurídicamente la dependencia de las autoridades estatales respecto de las jerarquías del partido (1).

¿Y en Italia? En Italia se considera generalmente que el partido es un órgano del Estado. La ley de 14 de diciembre de 1929 así lo declara expresamente. Entre otras cosas, esa ley determina que el Estatuto del partido será aprobado por R. D. a propuesta del Jefe del Gobierno,

(1) Sobre la relación de partido y Estado en Alemania existe una bibliografía abundante, que el lector puede encontrar en gran parte en el libro ya citado de JOHANNY: *Partei und Staat.* Aquí citaremos solamente algunas de las obras más importantes: BALLARATI: *Il partito nazionalsocialista,* Roma, 1937. BENEYTO PÉREZ: *Nacionalsocialismo.* Manuales Labor, 1934; *El nuevo Estado español,* 1939. BONNARD: *Le droit et l'Etat dans la doctrine nationalsocialiste,* París, 1936. FABRICIUS: *Gesetz zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat,* Berlín, 1933. FRANK: Discursos en el Congreso del partido nacionalsocialista de Nürenberg de 1934 y 1935, en *Deutsches Recht,* 1935. FRICK: *Partei und Staat,* en *Deutsche Verwaltung,* 1934; *Die Gesetze gegen die Neubildung von Parteien zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat,* en el *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht-und Gesetzgehung,* 2.ª ed., München, 1935. FREISLER: *Die Einheit von Partei und Staat in der Personalpolitik der Justiz,* en *Deutsche Justiz,* 1935. HOHN: *Partei und Staat,* en *Deutsches Recht,* 1935. HUBER: *Partei, Staat, Volk,* en *Deutsches Recht,* 1935. KOELLREUTTER: *Deutsches Verfassungsrecht,* 2.ª ed., Berlín, 1936. LINGG: *Die rechtliche Stellung der NSDAP,* en *Deutsches Recht,* 1936. MANOILESCO: *El partido único,* cit., páginas 182-193. NEESSE: *Das Gesetz zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat vom 1. Dezember 1933 in der Fassung vom 3. 7. 1934,* Dresde, 1934; *Die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei,* Stuttgart, 1935; *Partei und Staat, Hamburg,* 1936. REUSS: *Partei und Staat im Dritten Reich,* en la *Juristische Wochenschrift,* 1935. SCHEMM: *Partei und Staat,* en *Hans Schemm spricht,* von

oídos el Gran Consejo y el Consejo de Ministros (1); que el Secretario del Partido será nombrado igualmente por R. D. a propuesta del Jefe del Gobierno y que los miembros del Directorio nacional y los Secretarios federales serán nombrados por el Jefe del Gobierno a propuesta del Secretario del Partido. Parece, pues, que el partido fascista es un órgano del Estado, puesto que así lo establece una ley del Estado, al paso que los Estatutos del partido definen éste como una "milicia civil a las órdenes del Duce y al servicio del Estado". La cuestión está en si esa determinación legal es jurídicamente correcta.

PANUNZIO, por ejemplo, es uno de los autores que considera que el partido fascista es un órgano del Estado sin dejar de ser al mismo tiempo una "institución política autárquica". Con anterioridad a la conquista del poder, y considerado en sí mismo, el partido es — dice PANUNZIO — una institución política originaria y soberana; pero después de este hecho, y en relación con el Estado, constituye una institución política autárquica y un órgano del Estado, en sentido no sólo jurídico sino político. Podría decirse que el partido revolucionario es jurídicamente una institución política originaria, así como el partido, en

Dr. KAHL-FURCHTMANN, Bayreuth, 1935. SCHMITT: *Staat, Bewegung, Volk*, cit.; *I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialista*, en *Gli Stati europei a partito politico unico*. SOMMER: *Partei und Staat*, en la *Deutsche Juristenzeitung*, 1936. STUCKART: *Partei und Reich*, en *Deutsche Verwaltung*, 1935; *Volk, Partei, Reich*, en *Deutsches Recht*, 1935. ZÁNGARA: *Il Partito e lo Stato*, Catania, 1935, páginas 66-69; *Il partito unico e il nuovo Stato rappresentativo in Italia e in Germania*, Bologna, 1938.

(1) En virtud de esta ley, "lo Statuto del Partito, che prima era soltanto espressione della volontà autonoma corporativa del Partito, diventa anche un atto del Regime, perfezionandosi così il saldamento del Partito con lo Stato, e conseguentemente imprimendosi in modo più preciso al Partito la sua nova figura giuridica nei quadri dello Stato". Cfr. G. AMBROSINI: *Il partito fascista e lo Stato*, Roma, 1934, p. 19.

cuanto institución originaria, es — políticamente — un partido revolucionario (1).

El partido es institución política autárquica en virtud de la relación en que se encuentra con el Estado una vez conquistado el poder. Esta relación es la disparidad y jerarquía, esto es, la relación entre superior e inferior, y viceversa, siendo el superior el Estado y el inferior el partido. Autarquía significa autoactividad, y es la capacidad de obrar de un ente distinto del Estado, cualquiera que sea el objeto (administrativo, económico, sindical o político) de la actividad, para alcanzar un fin y un interés que son al mismo tiempo del Estado y que guardan conexión con él. Ahora bien, el ente autárquico, si bien guarda una conexión funcional con el Estado, difiere de él cuanto a su estructura, sin permanecer, sin embargo, separado del mismo. Interesa mucho insistir en que la actividad autárquica no necesita limitarse al orden administrativo, sino que puede extenderse también al político. En este sentido, el partido fascista es un ente paraestatal y político o, lo que es lo mismo, un ente autárquico, esto es, cercano al Estado ("pará") y fundido con él aunque no del todo (2). Este concepto de autarquía es más negativo que positivo; el poder obrar por cuenta propia no recibe su significado sino de su contrario, en cuanto el ente autárquico podría carecer de la facultad de obrar por cuenta propia en tales o cuales asuntos, e incluso podría estarle prohibido hacerlo, en cuanto que está sometido a un superior; pero éste deja obrar al inferior, y eso es la autarquía.

No debe perderse de vista la dualidad de Estado y partido, que son organizaciones institucionales distintas, como son distintas sus respectivas personalidades jurídicas. El partido no es un Estado dentro del Estado, ni hay una

(1) PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*, cit., p. 182.
(2) Ob. cit., p. 183.

doble persona en el Estado; pero el Estado es potenciado por el partido y el partido es el Estado en la segunda potencia. El partido, verdadero fundamento espiritual del Estado, siente, piensa y quiere lo que el Estado quiere, siente y piensa; pero tienen naturalezas distintas, porque el Estado es una comunidad necesaria de la que todos forman parte *de jure*, mientras que el partido es comunidad voluntaria; por lo demás, sus fines son idénticos. Partido y Estado son *duo qui faciunt idem*, pero *non sunt idem* (1).

El partido es menos y es más que el Estado. Por eso hay jerarquías distintas — que sólo se unifican en el Gran Consejo del Fascismo, órgano del "Régimen", no sólo del Estado ni sólo del Partido — y por eso hay patrimonios y presupuestos diferentes. Va demasiado lejos la jurisprudencia cuando identifica en general e institucionalmente los "jerarcas" del Partido con los funcionarios y oficiales públicos, en el sentido del Derecho administrativo del Estado; pues el funcionario vive rigurosamente en el ámbito de la ley, conforme al principio de la soberanía legal del Estado, mientras que el jerarca fascista más bien puede compararse con el magistrado romano, porque obra conforme al principio del *imperium* propio de los romanos, que es una afirmación de poder mucho más enérgica que la pura soberanía del Derecho moderno del Estado en la ley, según la tendencia del Estado jurídico, y con un contenido no sólo político sino moral.

El partido, pues, no es el Estado; pero se va progresivamente identificando con él, convirtiéndose en su proceso dialéctico en un verdadero órgano del Estado. La dificultad está en comprender simultáneamente esta doble naturaleza del partido como institución política autárquica y como órgano del Estado. Pero el hecho de esta dificultad no autoriza a suprimirla eliminando uno de los tér-

(1) PANUNZIO: Ob. cit., p. 189.

minos del problema. En su relación de Derecho público con el Estado, el partido es órgano del Estado, órgano constitucional y órgano supremo; es el órgano supremo del Estado, órgano complejo constituído por un conjunto jerárquico de órganos simples (1).

El partido, considerado en sí mismo, es una institución política voluntaria, a la que el Estado, posteriormente, la considera también como órgano suyo, en su momento externo y dinámico. Naturalmente, precisa modificar el concepto de órgano del Estado, lo mismo que se transforma el concepto de Estado. El Estado no sólo se sirve hoy para obrar de las partes inmediatas de su organización, carentes de subjetividad y vinculadas a él por una relación de organización; sino que se sirve o puede servirse de entes o sujetos ligados a él por una relación de cooperación, que son, por tanto, órganos no inmediatos, sino mediatos, del Estado; pues mientras los primeros carecen de subjetividad jurídica, los segundos pueden poseerla; siendo posible que el órgano complejo del Estado — como el Partido, en nuestro caso — se componga de órganos mediatos y de órganos inmediatos. El partido como institución es impulso; por eso impulsa toda la acción del Estado; en cambio, como órgano de éste, es regla de su acción y, juntamente con otros órganos, el regulador supremo del Estado. Impulso y regla: he aquí la distinción entre el partido-institución y el partido-órgano (2).

AMBROSINI insiste también en este carácter del Partido como órgano del Estado con más fuerza que PANUNZIO, puesto que no alude siquiera a la distinción entre órganos mediatos e inmediatos, y que todo su razonamiento se basa en argumentos estrictamente jurídicos, que tienen por base el Derecho positivo italiano (3). Para AMBROSINI, el Par-

(1) PANUNZIO: Ob. cit., pp. 108, 294.
(2) PANUNZIO: Ob. cit., pp. 293 y ss., 298.
(3) *Il Partito fascista e lo Stato*, cit., c. III, pp. 39 y ss.

tido ha alcanzado tal relevancia y ejerce unas funciones tales que no es posible considerarlo como simple asociación de Derecho público o como institución subsidiaria del Estado. Se trata de una asociación que, aun conservando la forma asociativa, es un órgano político del Estado. O, simplemente, un *organo dello Stato*. Todas las disposiciones legislativas que de algún modo afectan a las relaciones entre Partido y Estado ponen de relieve "que el Partido está desde ahora encuadrado en el Estado y subordinado al Estado en todos los momentos de su vida, sea por cuanto se refiere a su ordenamiento y Estatuto, sea por lo que respecta al nombramiento de sus órganos y a las direcciones concretas que debe seguir en el desenvolvimiento de su actividad. Cae con esto la objeción de aquellos escritores que no creen posible considerar el Partido como órgano del Estado, alegando que el Partido tiene una voluntad que es propia y no del Estado. Pero no es así. Este modo de ver podía ser válido en las primeras fases de la vida del Partido, bajo la vigencia de los Estatutos de 1921 y 1926, pero no después. Con posterioridad a las leyes de 1928 y 1929 sobre el Gran Consejo, al Estatuto del Partido de 1929 y sobre todo al de 1932, ya no es posible la duda. Desde entonces el partido está completamente encuadrado en el Estado fascista totalitario y recibe de éste su ordenamiento y sus directrices. De otra parte, hay que poner de relieve que el Estado apoya sus ordenamientos sobre el Partido único, al cual se le atribuye así una función y, consiguientemente, una naturaleza eminentemente estatales. Bastaría pensar en la disposición que prescribe la inscripción en el Partido como requisito esencial para concurrir a los cargos del Estado y de los entes autárquicos y paraestatales, para convencerse de que el Partido es un órgano del Estado" (1).

(1) AMBROSINI: Ob. cit., pp. 45-46.

Pero esta opinión no es unánimemente compartida (1). Muchos autores consideran que el Partido no puede ser un órgano del Estado. Se basan para ello en la doctrina clásica del órgano, que niega a éste personalidad jurídica. En cambio, el Partido nacional fascista es "un ente público, dotado de personalidad, cuyos intereses no coinciden con los intereses del Estado, aun cuando convergen con ellos; y tampoco puede admitirse, como con razón se ha advertido, que la acción del Partido nacional fascista sea acción del Estado, ni que sea un ente creado por el Estado, como tendría que ser si fuese un órgano del Estado. Y tampoco es un establecimiento público estatal que se concrete en la serie de personas que lo dirigen. Si bien el Partido nacional fascista se considera encuadrado en el Estado, en el sentido de poseer una conexión viva e íntima con él, urge advertir que esa conexión es relevante desde el punto de vista funcional, pero no cuanto a la estructura y, bajo tal aspecto, el Partido es un ente autárquico" (2). El partido posee personalidad jurídica, es persona de Derecho público porque posee el *jus imperii;* porque está destinada a satisfacer necesidades colectivas, cuya satisfacción figura entre los fines del Estado; porque el Estado la considera activa en interés estatal; porque está en conexión íntima

(1) Defienden el carácter del Partido como órgano del Estado, además de PANUNZIO y AMBROSINI ya citados, los siguientes autores, entre otros: JEMOLO: *In torno alla nozione giuridica del P. N. F.*, en el volumen *Il Partito nella dottrina e nella realtà politica*, Roma, 1931 (contiene trabajos de GENTILE, PANUNZIO, MARAVIGLIA, CHIMIENTI, ROSSI, MAGGIORE, BONAUDI, JEMOLO, SALEMI, MARANINI, VOLPICELLI, FANTINI, MICHELS, CAPASSO, AMBROSINI, CURCIO, CESARINI SFORZA, CHIARELLI, BORTOLOTTO, OLIVETTI, FRAGAPANE y COSTAMAGNA); LONGHI: *Il Partito fascista come organo dello Stato*, en *Rassegna Penale*, 1929; FRAGAPANE: *Il Partito nello Stato*, en *Il Partito*, cit.; MORTATI: *L'ordinamento del Governo nel nuovo diritto pubblico italiano*, Roma, 1931; PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*, cit. Es de advertir que, en esta obra, PANUNZIO rectifica posiciones anteriores, sobre este punto concreto.

(2) ZANGARA: *Il Partito e lo Stato*, cit., p. 185; cfr. c. IV.

con el Estado; porque tiene la obligación de conseguir un fin público; porque goza de prerrogativas particulares y está sometida a especiales restricciones y porque está destinada a funcionar como ente auxiliar del Estado. El Partido es un ente corporativo de tipo institucional (1), porque su organismo es creado por sus componentes, mientras que su Estatuto, obra de los mismos, es aprobado por el Estado. Es ente autárquico de carácter constitucional, con capacidad de autoadministración y funciones públicas que son ejercidas por intereses a la vez propios y del Estado. No es órgano del Estado en cuanto es persona jurídica, porque no es establecimiento público constituído por el Estado y porque las personas que lo rigen obran en nombre y por cuenta del Partido y no del Estado, y porque también los órganos del Partido poseen personalidad legalmente reconocida. No es órgano del Estado, pero está encuadrado en el Estado, es institución constitucional, es decir, íntimamente vinculada con la organización del Estado. Y es ente auxiliar del Estado en cuanto armoniza los intereses de las distintas categorías representadas por los respectivos sindicatos, en la unidad política y económica que el Estado se propone como un fin (2).

(1) Sobre la inutilidad de estas construcciones híbridas (de las que es típica la figura de la "institución corporativa" o "corporación institucional") para resolver el problema de la naturaleza jurídica de determinados entes públicos, cfr. GRACCO D'AGOSTINO: *Le associazioni professionali nella legislazione sindacale italiana*, 1932. V. LEGAZ-ARAGÓN: *Cuatro estudios sobre sindicalismo vertical*, Zaragoza, 1939, p. 103.

(2) ZANGARA: *Il Partito unico e il nuovo Stato rappresentativo in Germania e in Italia*, pp. 18-20. Se oponen también a la consideración del partido como órgano del Estado: CHIMIENTI: *Il P. N. F. nell'organizzazione nazionale fascista*, en *Il Partito*, cit.; S. ROMANO: *Corso di diritto costituzionale*, 4.ª ed., Padova, 1933; RANELLETTI: *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, 1932; SALEMI: *Il P. N. F. e il suo diritto*, en *Il Partito;* PANUNZIO: *Il Partito*, en íd.; CAMPOGRANDE: *La natura giuridica del P. N. F.*, en ib.; BORTOLOTTO: *Il P. N. F. nell'ordinamento costituzionale*, en ib.; GIROLA: *Il Partito*

Fuera de Italia, ésta es también la opinión frecuente acerca de la índole jurídica del Partido: esa opinión suele expresarse en la frase, un tanto vaga, de la "corporación de Derecho público", que también utiliza la ley alemana para el aseguramiento de la unidad de partido y Estado de 1.º de diciembre de 1933: *eine Körperschaft des öffentlichen Rechts*. Pero con muy pocas excepciones se reconoce lo inadecuado de esta fórmula (1), o, al menos, la necesidad de agregarle las consabidas adjetivaciones de "sui generis", "de naturaleza peculiar", etc., dando en definitiva a entender lo insatisfactorio de la misma. Así, por ejemplo, CARL SCHMITT admite que según la ley de 1.º de diciembre de 1933, el Partido es una corporación de Derecho público, "naturalmente, en distinto y más alto grado que todas las demás corporaciones de Derecho público que se hallan bajo la vigilancia del Estado" (2).

A nuestro juicio, la razón de lo insatisfactorio de las determinaciones jurídicas del Partido, tanto en Italia como en Alemania, se debe a que se ha estudiado el Partido con un criterio jurídico marcadamente tradicional, es decir, se ha querido encajar una institución nueva en fórmulas de la técnica jurídica clásica, y con el mismo criterio se ha enfocado el problema de su relación con el Estado. A nuestro juicio, la verdadera naturaleza de esta relación la ha dado W. KEIM, cuando la considera como la "analogía secularizada de la católica relación de unidad de Estado e Iglesia, según la tesis de muchos teólogos" (3). En esta situación, el Partido (KEIM se refiere al fascista) aparece como una institución eclesiástica, autoritaria y

Nazionale Fascista, en *Studi Urbinati*, 1930; CROSA: *Corso di diritto costituzionale*, 1933.

(1) JOHANNY: *Partei und Staat*, cit., p. 24; HÖHN: Art. cit., en *Deutsches Recht*, 1935, p. 300.

(2) *Staat, Bewegung, Volk*, en *Principii politici del nazionalsocialismo*, pp. 196-197.

(3) *Die Nationale Fascistische Partei*, Leipzig, 1935, p. 14.

jerárquica fundada por el DUCE. "Por voluntad del DUCE y por el hecho de la revolución fascista, el partido fascista es personalidad jurídica pública. Toda personalidad es *juris publici*... El partido fascista, filosófica y jurídicamente, no es una esencia ontológica. Sólo analógicamente es un *corpus mysticum (politicum), quod moraliter dici potest per se unum* (SUÁREZ), es decir, una cosa incorporal. Una institución se convierte en persona jurídica cuando el círculo jurídico de los miembros aparece separado de un determinado círculo jurídico de la institución. Entonces, los miembros de ésta, *ut universi* y *ut singuli*, deben aparecer como titulares de derechos y obligaciones recíprocas; es decir, deben ser posibles las relaciones jurídicas entre el Partido y sus miembros. Pero una relación jurídica no se da sólo entre dos o más personas, sino que es siempre una relación triangular. La voluntad vinculatoria de un tercero es la que funda necesariamente estos derechos y obligaciones. Es la voluntad del DUCE, quien, como "administrador" del espíritu objetivo, ha fundado este Partido-Iglesia terrenal e inmanente" (1).

He aquí una nueva y decisiva razón que justifica la caracterización del nuevo tipo de Estado nacional y totalitario como "Estado-Iglesia". El Partido no es un órgano del Estado, ni un ente autárquico, ni una corporación de Derecho público, aun cuando bajo ciertos aspectos se le pueda comparar con estas instituciones; tampoco es un Estado dentro del Estado ni un cuerpo extraño al Estado supraordinado pura y simplemente a él: es una *ecclesia* que guarda con el Estado una relación ontológica y jerárquica semejante (aunque, naturalmente, no idéntica) a la que, en tesis católica, mantiene el Estado católico con la Iglesia católica.

(1) KEIM: Ob. cit., p. 25.

VI

F. E. T. Y DE LAS JONS. EN EL ESTADO NACIONALSINDICALISTA

En España, la situación del Estado como Estado de Partidos había alcanzado toda su trágica crudeza en la fecha del 18 de julio de 1936. En aquella época había dejado de existir en España una entidad estatal unitaria, una unidad política soberana, un Estado único. La oposición de los partidos, polarizados en conglomerados de fuerzas inconciliables más o menos heterogéneas, pero con la dimensión común de una coincidencia en determinados valores políticos o suprapolíticos positivos o negativos, esa oposición que se expresa de ordinario con la antítesis de "España" y la "anti-España", no tenía más salida que la guerra. La nación había dejado de constituir un Estado, hallándose en realidad desgarrada en dos Estados distintos, el Estado enquistado en la organización institucional tradicional del Frente Popular y el Estado en latencia de las fuerzas antimarxistas; no había un "enemigo" común al Estado, sino que cada fuerza antagónica, cada "Estado" de los en que se escindía la nación española, consideraba al otro como su enemigo; y si el Gobierno del Frente Popular se declaraba beligerante contra el "fascismo" (es decir, contra todas las fuerzas políticas adversas), el "fascismo" tenía que considerar como su enemigo al Estado del Frente Popular y guerrear contra él. Pero la finalidad última de la guerra debía ser crear de nuevo el Estado unitario de la nación española, eliminando al enemigo, no

en todas y cada una de las individualidades que como tal combatieron, sino en las figuras representativas y en las ideologías y símbolos, pero a la larga incorporando a las masas que antes fueron enemigas en la comunidad ordenada de los españoles, devolviéndoles la evidencia y el orgullo de su dimensión nacional y el honor de ser participantes activas en la forja y realización de los destinos históricos de la patria.

Ahora bien, mientras el Estado del Frente Popular estaba enquistado en la organización institucional del Estado tradicional, el Estado en latencia que contra él se alzaba carecía de forma y concreción jurídica, y sólo con el transcurso del Movimiento ha ido adquiriendo una y otra. Como un acto fundamental en este sentido está el Decreto de 19 de abril de 1937, por el que se funden en una sola fuerza nacional la Falange y el Requeté y se convierte a esa fuerza — único partido político permitido desde esa fecha — en base del nuevo Estado español (al que, más tarde, el *Fuero del Trabajo* consagra definitivamente como Estado nacionalsindicalista).

Veamos, pues, lo que en el Estado nacionalsindicalista español representa la nueva fuerza política, el Partido único denominado *Falange Española Tradicionalista y de las JONS* y los problemas que esta entidad suscita en sí misma considerada y en su relación con el Estado.

El Decreto de 19 de abril de 1937 es el acto fundacional del Partido único, base del nuevo Estado español; considerada próxima la terminación de la guerra, "urge ya acometer la gran tarea de la paz, cristalizando en el Estado nuevo el pensamiento y el estilo de nuestra Revolución nacional". Se funda, pues, un partido único; y la justificación de este partido único está en la necesidad de realizar la Revolución nacional, aspiración la más honda del Alzamiento nacional, de cuyo espíritu son los "exponentes auténticos" la Falange Española y el Requeté, las dos fuer-

zas que se unifican ahora en una. El acto, pues, de creación del Partido único resulta ser al mismo tiempo el acto por el que el Estado español recibe su forma jurídica y su contenido político auténtico. Por eso, el nuevo Partido no es "ni conglomerado de fuerzas ni mera concentración gubernamental ni unión pasajera", sino "una sola entidad política nacional, enlace entre el Estado y la Sociedad, garantía de continuidad política y de adhesión viva del pueblo al Estado".

A pesar de que la fundación del Partido aparece como un acto del Estado, por cuanto que se verifica por Decreto del Jefe del Estado y a pesar del aparente carácter estatal que asume (1), sin embargo, no es el Partido una mera institución estatal como si el Jefe del Estado lo hubiese creado *ex nihilo,* de la nada política, es decir, sin uno o varios partidos revolucionarios que lo justificasen. Pero si el Jefe del Estado español ha creado el Partido único base del Estado español, esta creación ha consistido tan sólo en *unificar* los dos grandes *partidos revolucionarios* ya existentes con anterioridad, interpretando sus aspiraciones esenciales, no antitéticas, sino complementarias: "la fuerza tradicional viene ahora a integrarse en la fuerza nueva. Falange Española aportó con su programa masas juveniles, propagandas con un estilo nuevo, una forma política y heroica del tiempo presente y una promesa de plenitud española; los Requetés, junto a su ímpetu guerrero, el sagrado depósito de la tradición española, tenazmente conservado a través del tiempo, con su espiritualidad católica, que fué elemento formativo principal de nuestra nacionalidad y en cuyos principios eternos de moralidad y justicia ha de seguir inspirándose" (2).

(1) Cfr. art. 1.° del Decreto: "F. E. y Requetés se integran, *bajo Mi Jefatura*", y art. 2.°: "Serán órganos rectores de la nueva entidad política nacional *el Jefe del Estado.*"

(2) De la exposición de motivos del Decreto de 19-IV-1937.

Falange Española y Requetés no eran dos "sectas" que, mediante una transacción en los respectivos puntos de vista dogmáticos hayan llegado a constituir una "Iglesia"; sino que eran dos "Iglesias" a las que ninguna cuestión dogmática separaba, ni siquiera ningún cisma, sino tan sólo el hecho de haber sido fundadas por personas distintas y en tiempos distintos, pero sobre la base de un fondo dogmático común, siquiera interpretado con terminología y estilo diferentes, reconociendo a su vez esta diferencia como causa única la temporalidad. Bastó, pues, que llegase esta nueva sazón de los tiempos para que quedase unido, sin transacciones ni claudicaciones, lo que sólo el tiempo — no con posterioridad, sino anticipadamente — había separado. Falange Española Tradicionalista y de las JONS, el Partido único base del Estado español nacionalsindicalista constituye, pues, una Iglesia, actualmente en su fase de Iglesia militante, y con la espera de ser en su día, plenamente, Iglesia triunfante. De ahí la expresión, a veces mística, con que los Estatutos del Partido definen a éste: "Movimiento militante inspirador y base del Estado español, que en comunión de voluntades y creencias, asume la tarea de devolver a España el sentido profundo de una indestructible unidad de destino y la fe resuelta en su misión católica e imperial, como protagonista de la Historia y de establecer un régimen de economía superadora de los intereses de individuo, de grupo y de clase, para la multiplicación de los bienes al servicio del poderío del Estado, de la Justicia social y de la libertad cristiana de la persona" (art. 1.º, § 1). Iglesia, pues — comunión de voluntades y creencias, — como organización institucional de una religión — la fe en la indestructible unidad de destino y la misión católica e imperial de España, como protagonista de la Historia, — aunque no naturalmente de una religión divina, sino de una *religión civil;* si bien con la peculiar circunstancia, que no se da en ningún otro partido único

europeo, de que esta religión civil está impregnada en su más honda substancia de la religión divina del catolicismo, con lo cual necesariamente debe excluirse *a priori* todo conflicto insoluble entre el Partido único totalitario español y la Iglesia católica. Pues si el Partido, en cuanto "Iglesia", es tan totalitario como la Iglesia misma y puede legítimamente afectar al hombre entero sin abandonar ninguno de sus aspectos, en cambio, en cuanto que su religión civil encierra religión católica en su substancia íntima, no puede ponerse en oposición con la Iglesia católica sin incurrir en contradicción, sin falsificarse, al menos en lo que se refiere a la doctrina, aunque no se excluya en hipótesis la posibilidad de "cuestiones de competencia" en puntos procesales y adjetivos. El Partido único español es, pues, más y menos "Iglesia" que ningún otro partido único europeo; más, en cuanto que su íntima catolicidad le permite, con plena legitimidad, afectar al hombre entero en la totalidad de sus aspectos; menos, en cuanto que por la misma razón sabe que sólo la Iglesia tiene la última palabra en las cuestiones relativas al hombre y que sólo ella es verdadera Iglesia, la Iglesia κατ' ἐξοχήν. Seguiremos, sin embargo, utilizando el símil eclesiástico por respecto al Partido, por ser más que un símil, pues no sólo justifica su designación como "Iglesia" la etimología de la palabra *ecclesia,* sino una serie de rasgos formales que constituyen la entraña de su ser. En lenguaje tomista diríamos que el Partido participa *analógicamente* en el ser eclesiástico.

El Fundador de este Partido-Iglesia es el Caudillo, Jefe del Estado. Pero la obra del Caudillo no ha sido tanto constituir una Iglesia de nueva fundación como unificar dos Iglesias existentes con anterioridad, que reconocían sus propios Fundadores. Por eso, el acto de constitución del Partido único no constituye, analógicamente, un acto fundacional de Iglesia por el Estado, con la siguiente subordinación de aquélla a éste, como en la Iglesia anglicana,

sino que el Jefe del Estado sólo ha intervenido para unificar a las Iglesias, aun cuando sometiéndose a su Credo, a su dogma ("su norma programática está constituída por los 26 Puntos de Falange Española") (1), y con respeto a la organización institucional ya existente: "Falange Española y Requetés, con sus actuales servicios y elementos, se integran bajo mi Jefatura, en una sola entidad política de carácter nacional..." (2).

Sólo, pues, hasta cierto punto, sólo bajo el punto de vista jurídico del Estado puede aparecer el Partido como de fundación estatal; pero su Credo, sus dogmas no sólo son respetados por el Estado, sino que por el hecho de ese respeto quedan por encima del Estado. De este modo, la relación entre el Partido y el Estado se asemeja a la relación entre Iglesia y Estado en tesis católica.

El Partido posee un credo totalitario y se basa en una relación espiritual de comunidad de creencias y voluntades y en virtudes morales de tipo religioso ("espíritu de servicio y sacrificio", ser "mitad monjes y mitad soldados", etcétera), y ese credo pasa a ser también credo estatal, del mismo modo que el Estado católico acepta el credo católico. El Partido está adscrito a finalidades a las que el Estado ha de servir igualmente, al modo como el Estado católico hace también suyas las finalidades eclesiásticas más altas, cuales son ante todo la salvación de las almas.

El Estado, que comprende a los mismos hombres que forman parte del Partido, aun cuando no necesariamente a todos ellos (del mismo modo que no todos los miembros del Estado católico son miembros de la Iglesia), adquiere el compromiso de proteger jurídicamente al Partido, persiguiendo la herejía política y exigiendo para los más altos cargos del Estado la lealtad a los ideales del Partido; y a

(1) Decreto de 19 abril 1937, exposición de motivos.
(2) Artículo 1.°

cambio de esto, el Partido proporciona buenos ciudadanos al Estado, del mismo modo que la Iglesia se precia de hacerlo. El Estado adopta como suyos los emblemas y símbolos del Partido y reconoce al Partido como un "estamento" que debe estar representado — como lo está la Iglesia en los Estados católicos de constitución jerárquica — en los organismos estatales: "Mientras se realicen los trabajos encaminados a la organización definitiva del Nuevo Estado totalitario, se irá dando realidad a los anhelos nacionales de que participen en los organismos y servicios del Estado los componentes de F. E. T. y de las JONS para que les impriman un ritmo nuevo" (1).

Sin embargo, la unidad de Estado y Partido no implica confusión ni identificación absoluta: una prueba más de que el Partido no es una mera institución estatal o una Iglesia fundada por el Estado y sometida al Estado. Aun cuando existe la unidad de fe política, no se exige que todas las jerarquías del Estado formen parte del Partido y, por otra parte, hay sectores en los que impera un criterio de neutralidad política relativa, dentro del límite un tanto impreciso de la "afección al Movimiento nacional", que no implica necesariamente la afección al "Movimiento"-Partido.

El Partido, pues, está por encima del Estado sólo en el sentido en que la Iglesia está por encima del Estado en tesis católica: en el orden de las más altas finalidades. Las finalidades de la Iglesia son superiores a las del Estado, pero la *organización institucional* de la Iglesia no está, como tal, por encima de la organización institucional del Estado. Por otra parte, en cuanto el Estado mantiene relación íntima con la Iglesia, puede constreñir a ésta al

(1) Artículo 2.° del Decreto de 19 abril 1937. Este precepto ha tenido numerosos desenvolvimientos legales que dan intervención a uno o varios representantes del Partido en los más variados organismos del Estado.

cumplimiento de su finalidad espiritual si por azar se desvía de ella (ejemplo histórico: el *sacco di Roma)* y someterla a su organización en el orden de los intereses temporales, cuidadosamente distinguidos de las finalidades espirituales (regalismo). Igualmente el Estado, aun cuando sometido a las superiores finalidades del Partido, puede hacer que éste no se desvíe de las mismas y supraordinarse a él en el orden de las decisiones políticas concretas y de los intereses colectivos necesitados de regulación jurídica inmediata. Esta posibilidad es todavía mayor en la relación entre el Estado y el Partido que en la relación con la Iglesia, por la mayor intimidad de esa relación; pues las finalidades de la Iglesia y el Estado son, en realidad, heterogéneas (espirituales y temporales, respectivamente), mientras que las del Estado y el Partido son homogéneas, en cuanto ambas afectan al orden temporal y, sobre todo, en cuanto por esto mismo las finalidades del Partido interesan al Estado tanto como al Partido mismo.

A esta intimidad se debe también la unión que existe en la más alta jerarquía del Partido y del Estado, que no se da en la relación entre Estado e Iglesia católica, pues el Jefe del Estado no es Jefe de la Iglesia, ni viceversa. Pero, salvo en este rasgo formal y extrínseco, no puede tampoco asemejarse la relación entre Estado y Partido al caso de la Iglesia anglicana u ortodoxa oriental, ni menos a una teocracia. Si la separación de poderes espiritual y temporal es la mejor garantía de la libertad, esta libertad está igualmente garantizada en la relación de Estado y Partido, por cuanto que, si en la cima existe la unión, las autoridades del Estado no son las del Partido. El Partido como institución organizada no manda a la organización institucional del Estado y ninguna autoridad del Estado puede alegar exención de responsabilidad por sus actos en virtud de haber obrado siguiendo órdenes del Partido.

Como Jefe de un Partido-Iglesia, el Caudillo posee la

máxima autoridad, personifica todos los valores y honores del Movimiento, responde ante Dios y ante la Historia de sus actos y tiene el poder carismático de crear dogma inapelablemente, interpretando tanto los 26 Puntos como el Estatuto del Partido "para dar eterna presencia al Ausente, a los forjadores y continuadores de la Tradición española y a todos aquellos que han caído por la gloria de España" (1).

Aquí podría verse un peligro. Afirmado el carácter "eclesiástico" del Partido, cabe pensar que el "dogma" va a fijarse demasiado rígidamente, va a estabilizarse en términos que hagan imposible todo progreso político. Toda Iglesia vela celosamente por la conservación y pureza de su dogma, y persigue implacablemente toda herejía, toda alteración dogmática, todo modernismo. En realidad, no hay que exagerar este peligro por respecto al Partido. Y si de hecho el peligro existe, no es debido a que el Partido constituya una "Iglesia" basada en un Credo dogmático, sino con independencia de esta circunstancia. Por lo demás, lo propio precisamente de los regímenes totalitarios es el no detenerse demasiado, con escrúpulo farisaico, ante la letra del dogma, cuando precisa realizar obra creadora. Por eso, tanto o más que del peligro de estabilización del dogma podría hablarse del peligro contrario: de su desnaturalización, de su olvido. El ideal, como ya puede suponerse, está en una "evolución orgánica del dogma político". En todo caso, el dogma político español actual posee las suficientes dimensiones de amplitud para que, con pleno respeto al mismo, puedan el Estado y el Partido moverse con la necesaria anchura y libertad ante la urgencia de las circunstancias de cada caso concreto.

Como es lógico, en ningún documento del Estado ni del Partido se emplea la terminología "eclesiástica" que aquí

(1) Estatutos del Partido, arts. 47, 49; Decreto 19 abril 1937, exposición de motivos.

hemos usado. En general, se tiende a considerar el Partido como un órgano "intermedio" entre la sociedad y el Estado. "Esta organización intermedia entre la sociedad y el Estado, tiene la misión principal de comunicar al Estado el aliento del pueblo y de llevar a éste el pensamiento de aquél a través de las virtudes políticomorales de servicio, hermandad y jerarquía" (1). "Falange Española Tradicionalista y de las JONS es la disciplina por la que el pueblo, unido y en orden, asciende al Estado y el Estado infunde al pueblo las virtudes de servicio, hermandad y jerarquía" (2). Esta situación de organismo intermedio parece colocarle por encima de la sociedad pero por debajo del Estado. Y así parece comprobarlo el hecho de que el Decreto del 19 de abril de 1937 someta a la Jefatura del Jefe del Estado a las dos fuerzas nacionales que "hacen su presencia directa y solidaria en el *servicio del Estado*". Podría pensarse, en consecuencia, que el Partido se convertía por esto en un órgano del Estado, como se pretende por algunos que ocurre en Italia. Ahora bien, ya hemos visto que no es posible encajar exhaustivamente el partido único en ninguna de las categorías jurídicas usuales, pues no es en ningún caso órgano estatal en el sentido tradicional de la palabra, ni simple corporación de Derecho público, ni mero ente autárquico, y todo lo más que puede decirse es que, bajo ciertos aspectos, participa de la naturaleza de todas y cada una de estas instituciones. Pero del Derecho positivo español actualmente vigente no puede deducirse tampoco de un modo explícito que el pensamiento de las jerarquías del Estado o del Partido haya sido explicar jurídicamente a éste como una de esas determinadas categorías. Por eso lo consideramos nosotros, para explicar su naturaleza y la índole de su relación con el Estado, como una "Iglesia". Y así como el Estado ca-

(1) Decreto de 19 abril 1937, art. 1.°
(2) Estatuto, art. 1.°

tólico sirve a las finalidades de la Iglesia, pero la Iglesia, al propio tiempo, sirve al Estado, así también el Partido único español puede entrar al "servicio del Estado" sin ser órgano suyo, al mismo tiempo que el Estado "entra al servicio" de las altas finalidades que constituyen la razón de existir del Partido.

Hablamos de Estado y Partido como de entidades distintas; como de Estado e Iglesia; pero conviene no olvidar lo que afirma CARL SCHMITT, y que antes recordábamos, a saber: que si bien Estado y Partido designan aspectos específicos de la unidad política, cada uno de ellos, así como el pueblo, pueden designar por sí solos la unidad política en su totalidad. *En efecto, la unión de Partido y Estado engendra a su vez un nuevo tipo de Estado, que antes hemos designado como Estado nacional bajo la forma de Estado-Iglesia.* Cuando hablamos del Estado como cosa distinta del Partido, nos referimos al aparato del gobierno, autoridades, funcionarios y ejército; este Estado, en efecto, está por debajo del Partido, y el Derecho del Partido prima al Derecho de ese Estado. Pero la entidad política que resulta de la unión de ese Estado con el Partido es, a su vez, en nuevo sentido, Estado, con lo que éste alcanza la necesaria primacía. Y este Estado no es ya obra del Estado tradicional, sino del Partido como institución originaria que contiene en germen al Estado y es, en frase de PANUNZIO, un Partido-Estado.

Así se resuelve el problema de la personalidad jurídica del Partido. El Partido como institución originaria posee personalidad de Derecho público, no por concesión o delegación del Estado, como una corporación cualquiera de Derecho público, sino originariamente, por propia institución de sus fundadores, como la posee el Estado o como la posee la Iglesia: "Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione di-

vina" (1). Ese carácter de persona jurídica de Derecho público originaria ha sido implícitamente reconocido por el Caudillo al realizar la obra de unificación.

En el Estatuto del Partido se reconoce expresamente la personalidad jurídica del mismo, aun cuando más bien parece referirse exclusivamente al orden privado: "El Movimiento constituye una sola persona jurídica con un solo patrimonio. Toda adquisición de bienes que realicen sus órganos para ello autorizados, se entenderá hecha en beneficio del patrimonio de la *Falange Española Tradicionalista y de las JONS*" (2). Esta circunstancia la diferencia claramente de la situación del Partido Fascista, acerca del cual se ha discutido si posee personalidad jurídica privada, habiendo afirmado algún autor que ésta es la única personalidad que en efecto posee (3). Sin embargo, parece infinitamente más exacta la opinión contraria, que niega personalidad jurídica privada al partido fascista. "Frente a los que opinan ser el partido nacional fascista solamente una persona de Derecho privado, puede objetarse fundadamente que, si así fuese, el partido debería estar sometido al Derecho común tanto en lo favorable como en lo desfavorable. Y, sin embargo, las varias leyes que directa o indirectamente afectan al partido, reservan a éste un trato a la vez más favorable y más desfavorable que el del Derecho común. Se da un trato más desfavorable en cuanto el P. N. F. no goza de todas las ventajas del Derecho común, el cual confiere a todas las asociaciones provistas de personalidad jurídica privada la facultad de adquirir y enajenar bienes. En cambio, el P. N. F. no tiene esta facultad, puesto que sólo pueden adquirir o enajenar bienes aquellos entes e instituciones derivadas del partido, que

(1) *Codex iuris canonici*, c. 100, § 1.
(2) Estatutos de F. E. T. de las J. O. N. S., art. 3.°
(3) LIUZZI: *Il P. N. F. nel diritto pubblico italiano*, Roma, 1930; BODDA: *P. N. F.*, en los *Annali dell'istituto superiore di Magistero del Piemonte*, vol. V, Torino, 1931.

han obtenido la personalidad jurídica privada. Tienen esta capacidad la Dirección del partido, las federaciones de los fascios de combate, los fascios de combate y las otras instituciones o asociaciones creadas por el partido, a las que les haya sido reconocida. En conclusión, puede decirse que el P. N. F., considerado en su conjunto, no tiene personalidad jurídica privada" (1).

Esta doctrina no es aplicable a España; pero tampoco sería exacto decir, por el contrario, que la personalidad privada es la única que posee la Falange Española Tradicionalista y de las JONS.

Pues además de la personalidad moral, pública, originaria que el Partido posee *per se*, en cuanto contiene en germen al Estado nuevo, técnicamente se perfila esta figura jurídica de la personalidad pública del Partido, dentro del Derecho estatal, por una serie de notas concretas que se mencionan a continuación.

A) El Partido posee el *jus imperii*. La Delegación Nacional de Justicia y Derecho propone a la Jefatura del Movimiento las resoluciones pertinentes en los expedientes que se siguen a los afiliados; a éstos se les puede no sólo expulsar de la Organización, sino inhabilitarles para el desempeño de cargos de confianza en el Estado e incluso imponerles la pena de destierro y confinamiento. Los afiliados vienen obligados a satisfacer la cuota progresiva que se les señale y los que sólo reúnen la calidad de adheridos, además de la obligación de servir al Movimiento sin ninguno de los derechos de los miembros del mismo, pierden esa cualidad en el plazo de cinco años si los Jefes locales o Provinciales o el Secretario General no estiman pertinente concederles el ascenso a la condición de miembros (2).

(1) ZANGARA: *Il Partito e lo Stato*, cit., pp. 176-77.

(2) Véase colecciones del *Boletín Oficial del Movimiento*. Cfr. Estatutos del Movimiento, arts. 7 § 2, 8 § 2 y 10.

B) El Partido es una institución que tiende a la satisfacción de intereses no particulares sino generales, es decir, a fines que al mismo tiempo que del Partido son también del Estado. Tanto como al Partido interesa al Estado conseguir, por ejemplo, "un régimen de economía superadora de los intereses de individuo, de grupo y de clase", ya que la finalidad del mismo es, entre otras, "la multiplicación de los bienes al servicio del poderío del Estado". Por eso es el Partido "inspirador y base del Estado español" (1).

C) El Partido viene obligado a no desviarse de este fin propio, que es un fin público. Por ello, el Movimiento, a más de asumir solemnemente las más altas finalidades, se estructura en forma de Milicia — "el Movimiento mismo en actitud heroica de subordinación militar" — y el falangista jura al ingresar el servicio a España y el orgullo de la Patria (2).

D) El Partido está en íntima conexión con la administración del Estado. Por eso, el Partido está representado en los más variados organismos públicos del Estado, Provincia y Municipio, así como en ciertas Corporaciones autónomas del Derecho Público como el Instituto Nacional de Previsión; los órganos supremos del Partido son también jerarquías supremas del Estado (Jefe Nacional, Presidente de la Junta Política, Junta Política, Consejo Nacional, Secretario General que debe ostentar al mismo tiempo la condición de Ministro, sirviendo de enlace entre el Estado y el Partido, etc.); determinados servicios del Partido están fundidos con las ramas correspondientes de la Administración (Prensa y Propaganda, Educación Nacional, Centrales Nacionalsindicalistas hasta la extinción del Ministerio de Organización y Acción Sindical); existe a su vez un control del Estado sobre ciertos servicios del

(1) Estatutos, art. 1.°
(2) Estatutos, arts. 1.°, 8.°, 27.

Partido (las Obras sociales, bajo el control del Servicio Nacional correspondiente del Ministerio del Interior; los Sindicatos bajo el control del Servicio correspondiente del extinto Ministerio de Organización y Acción Sindical), así como hay una presencia del Estado en organismos del Partido (el Consejo Nacional constará de un cierto número de personas designadas por el Caudillo en atención a sus servicios y jerarquías en el Estado). Por todo ello es evidente que el Estado reconoce personalidad jurídica al Partido, por cuanto lo considera ente auxiliar suyo.

E) El Partido goza de ciertas prerrogativas y está sometido a los controles y restricciones que, en general, sufren las personas de Derecho público. Entre las prerrogativas figuran no sólo el *jus imperii* de que ya se ha hablado, sino también la facultad de crear servicios y obras dotados a su vez de personalidad jurídica (1). Aun cuando todos los servicios y obras creados por el Movimiento están sometidos a su disciplina política, no todos poseen personalidad jurídica, pero los hay que evidentemente la poseen. Citemos el caso de "Auxilio Social" y el de la extinguida "Delegación de Asistencia a Frentes y Hospitales". Las limitaciones se refieren principalmente a la forma de aprobación de los Estatutos, que se verifica por Decreto de la Jefatura del Estado, y al indudable derecho que correspondería al Estado de obligar, por sus medios coercitivos, al Partido a no desviarse y atenerse en todo momento al cumplimiento de sus elevadas finalidades, sin degenerar en una casta política al servicio de fines e intereses no nacionales sino "partidistas", en el peor sentido de la palabra. Sin embargo, ninguna norma jurídica estatal existe

(1) Estatutos, art. 22: "La Jefatura Nacional del Movimiento creará los servicios que considere convenientes para la especificación y multiplicación del trabajo, poniendo las energías de la Falange Española Tradicionalista y de las J. O. N. S. al servicio del Resurgimiento nacional."

acerca de estos puntos. La misma aprobación de los Estatutos no parece que obligatoriamente deba verificarse en forma de Decreto de la Jefatura del Estado, aun cuando de hecho haya ocurrido así en las dos ocasiones en que tales Estatutos han sido formulados, y aun cuando así parezca deducirse del hecho de que en el Decreto de Unificación de 19 de abril de 1937 se sometan a la Jefatura del Jefe del Estado las dos fuerzas políticas que se unifican en una sola entidad nacional. Lo cierto es que el control del Estado sobre el Partido es, al menos teóricamente, mayor en Italia que en España. Los Estatutos del Partido fascista se aprueban en Italia por Real Decreto, a propuesta del Jefe del Gobierno, oídos el Gran Consejo del Fascismo y el Consejo de Ministros. En esto, la mayor libertad de movimientos de que goza el Partido en España asemeja más su relación con el Estado a la relación entre Estado e Iglesia, con arreglo a las características antes expuestas. Además, el servicio al Estado que indudablemente realiza el Partido se expresa más como "servicio a España", para acentuar que de ningún modo constituye el Partido un órgano del Estado en el sentido técnico y tradicional de la palabra, si bien "España" no sea imaginable existencialmente en la actual coyuntura fuera de un Estado — no limitado por lo demás al aparato de gobierno y funcionarios y ejército, sino fundido con el pueblo por medio del Partido, como forma y ser de ese pueblo.

Otro problema queda por considerar: el de la naturaleza jurídica del Estatuto del Partido. Jurídicamente, cabe considerar este Estatuto o como acto del Estado o como acto del Partido. A favor de la primera consideración milita un argumento decisivo: que el Estatuto de la Falange Española Tradicionalista y de las JONS ha sido hasta ahora aprobado por Decreto del Jefe del Estado. Su modificación, se dice en el Estatuto, corresponde al Consejo Nacional y, en caso de urgencia, al Caudillo. Pero

cabría pensar que aun en el caso de que la modificación la hiciese el Consejo Nacional, tendría que ser igualmente promulgada por Decreto del Jefe del Estado, como ha ocurrido con el acto más trascendental hasta ahora realizado por dicho Consejo, a saber, el Fuero del Trabajo, publicado por Decreto de la Jefatura del Estado de 9 de marzo de 1938. Aparte de que cabría considerar el Consejo Nacional tanto como órgano del Partido cuanto del Estado. Sin embargo, en favor de la tesis contraria podría aducirse la circunstancia decisiva de que, incluso jurídicamente, el control de los actos del Partido por parte del Estado está reducido al mínimo y que cuando el Jefe del Estado aprueba en Decreto los Estatutos del Partido no se desprende de su condición de Jefe del mismo, sino que en un mismo acto crea los Estatutos del Partido cuyo Caudillo es y los recibe en el Derecho del Estado que dirige, por lo cual no dejan de constituir un acto del Movimiento y no del Estado.

También en Italia se ha planteado el mismo problema. Ya se ha visto que allí la aprobación de los Estatutos requiere la propuesta del Jefe del Gobierno y el informe del Gran Consejo y del Consejo de Ministros. A pesar de esto, se afirma que "la aprobación mediante Real Decreto sólo representa, de una parte, el reconocimiento por parte del Estado de la legitimidad de la facultad estatutaria del Partido Nacional Fascista y, al mismo tiempo, la garantía de que el Partido no ha sobrepasado los límites necesarios en el uso de tal facultad, que más allá de ellos ya no podría considerarse jurídicamente lícita. Además, la misma aprobación reconoce al Partido el poder reglamentario, en cuanto en el Estatuto aprobado se contienen normas jurídicas de carácter reglamentario y en cuanto en él se reconoce el poder de dictar reglamentos por parte de órganos del partido, cuyo ejercicio se disciplina", por todo lo cual "se puede afirmar que el Estatuto del Partido Nacio-

nal Fascista no es un reglamento del Estado, sino simplemente, un acto del Partido" (1). Con mayor razón, pues, puede afirmarse lo mismo de España, donde la intervención del Estado es menor, al paso que la intervención personal del Caudillo en su primera aprobación y en la reciente reforma parece mucho más acentuada. Pero esto no impide, naturalmente, considerar el Estatuto como acto del Partido, realizado por su supremo jerarca, quien crea Derecho — superior al Derecho del Estado y en virtud de un poder superior al que emana de su condición de Jefe de Estado — que pasa a integrar el Derecho estatal por el mismo acto — Decreto — por el que el Jefe del Movimiento aprueba, como Jefe del Estado, el Derecho que crea como Jefe del Movimiento. Del mismo modo, el Jefe de la Iglesia Católica crea Derecho — superior al Derecho del Estado — contenido en el *Codex iuris canonici*, Derecho que por un acto del Jefe del Estado es "recibido" por el Derecho del Estado y convertido en Derecho estatal. Hay, naturalmente, la diferencia de que el Jefe de la Iglesia Católica no es el Jefe del Estado, mientras que el Jefe del Estado es al mismo tiempo el Jefe del Partido-Iglesia; pero aun cuando esta diferencia no es inesencial, jurídicamente la situación es la misma. El Estatuto del Partido, Derecho del Partido, pasa, por el Decreto de aprobación, a formar parte del Derecho de Estado; y como se trata de Derecho superior al Derecho del Estado, en virtud de esa recepción queda convertido en parte integrante del ordenamiento *constitucional* del nuevo tipo de Estado que resulta creado por el Partido y de la unión de éste con el Estado.

Esta unión del Partido con el Estado la expresa la identidad de los respectivos órganos supremos: no sólo el Jefe Nacional o Caudillo, sino también el Consejo Nacio-

(1) ZANGARA: *Il Partito e lo Stato*, cit., pp. 256, 261.

nal y la Junta Política. Se trata de órganos constitucionales comunes al Partido y al Estado. Especialmente el Consejo Nacional tiene una composición que aspira a reflejar exactamente a uno y otro, dando cabida en él a los Delegados de los distintos servicios del Partido y a personas que encarnan jerarquías estatales, y prescribiéndose, por otra parte, la condición de que los Ministros participen en las tareas del Consejo Nacional.

Su competencia se extiende hasta conocer de las líneas primordiales de la estructura del Movimiento y de la del Estado, de las normas de ordenación sindical, de todas cuantas cuestiones nacionales le someta el Jefe del Movimiento y de las grandes cuestiones internacionales (1). Esta enumeración pone de relieve que se trata de salvaguardar la primacía del Movimiento sobre el Estado, representado por su órgano típico: el Gobierno. Por relación a las normas o decisiones fundamentales que el Gobierno pudiese adoptar relativas a la estructura o la vida del Estado, el Consejo Nacional constituye una especie de "Tribunal de Garantías Constitucionales"; pues la constitución del nuevo Estado es, primordialmente, el Derecho del Partido; los 26 Puntos y el Estatuto y, sobre todo, el espíritu del Movimiento que ha tenido una encarnación en esos documentos, pero que mañana podría encarnar en otra forma. El Consejo Nacional podría, pues, compararse en el Estado-Iglesia que es el nuevo Estado español aí Concilio ecuménico, *quod suprema pollet in universam Ecclesiam (sc. in Statu) potestate* (2).

Pero la autoridad del Caudillo prima a la autoridad del Consejo Nacional y de sus decisiones *non datur ad Concilium Oecumenicum (sc. ad Consilium Nationalem) appellatio*. La autoridad del Caudillo está también por encima

(1) Estatutos, art. 39; cfr. todo el cap. IX y, para lo relativo a la Junta Política, los caps. VIII y XI.

(2) *Codex iuris canonici*, c. 228.

de la del Gobierno que preside, pudiendo en casos de urgencia dictar leyes y decretos sin previa consulta al Consejo de Ministros. Así puede decirse de él, como del Romano Pontífice Jefe de la Iglesia Católica, *quod habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem (politicam) et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae pertinent* (1).

(1) *Codex iuris canonici*, c. 218.

VALOR DEL ESTADO EN EL NACIONAL SINDICALISMO

I

En el pensamiento europeo resuena desde hace bastantes años, como un constante *leit motiv*, eso de que la ciencia del Derecho y del Estado se hallan en situación de crisis. Cuando tan insistentemente se hace esta afirmación, se siente uno inclinado a preguntarse: ¿no será que el que está en situación de crisis es el hombre mismo, el hombre que, como un quehacer de su vida, hace ciencia del Derecho y del Estado?

En efecto, el hombre ha acabado por descubrir que se halla, él mismo, en situación de crisis. Y ha descubierto también que hay, actualmente, correspondiendo a esa situación suya, un pensamiento de la crisis: ya porque, sin proponérselo, la pone de manifiesto en su mismo contenido, ya porque conscientemente la convierte en su objeto y, teorizando sobre ella, la eleva a sistema.

En el primer caso, el pensamiento de la crisis revela a menudo la extraña e íntima conjunción de un dogmatismo ingenuo y primitivo y una postura hipercrítica. Dogmatismo, ante el valor de lo "formal"-antivital, equiparado sin más a lo "científico" y lo "objetivo"; hipercrítica, ante todo valor material, de contenido (religioso, ético, histórico). No hay duda que esta situación refleja la desgarradura interior del hombre entre su razón y su vida, cuyas raíces más hondas están en la Reforma protestante.

El catolicismo es un potente esfuerzo en pro de la unidad del hombre, y al afirmar la primacía del espíritu, no aborrece la carne, pues la afirmación teológica de que la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona, in-

dica que el catolicismo tiene un respeto fundamental no sólo hacia el espíritu en el hombre, sino hacia el hombre todo: su espíritu y su carne, su razón y su instinto. En cambio, la Reforma protestante, siguiendo una ruta inversa a la de la católica y armoniosa unidad vital lograda ejemplarmente por Santo Tomás, disoció la razón y la fe y, como consecuencia, la razón y la vida; y aun cuando los reformadores se inclinaban personalmente del lado de la fe, la consecuencia lógica que a la larga se impuso fué el racionalismo: un racionalismo que, falto de contenido sustancial, tuvo que girar en torno a sí mismo, sin asideros ontológicos en lo trascendente, ni apoyos ónticos en el ser histórico y social. Y así se llegó al escepticismo, apenas disimulado como "relativismo" o "formalismo", que surge, como la más acabada expresión de la situación del hombre en crisis, de la necesidad de salvar algo a lo que se reconoce valor objetivo; es decir, de la doble imposibilidad de declararse radicalmente escéptico y de creer en algo concreto y definitivo.

En el ámbito de la Teoría del Estado, el sistema lógicamente perfecto de Hans Kelsen representa un notable y grandioso esfuerzo por conciliar el más radical escepticismo con el más absoluto dogmatismo: la escepsis ante los valores religiosos, éticos e histórico-políticos concretos y la fe dogmática en la ciencia como sistema de categorías formales *a priori*. Pero, por una explicable ironía de las cosas, la doctrina de Kelsen representa la sublimación, bajo especie de teoría, de una actitud política concreta, liberal: es decir, lo contrario de lo que afirma ser como teoría pura.

Pero este hecho no es sino el reverso del fenómeno total de la que ha llamado Hermann Heller "historización y sociologización" de las categorías políticas, fenómeno que tiene su manifestación tanto en Marx, para quien no hay más pensamiento que el que permite captar en conceptos

una situación histórica clasista, como en Georges Sorel o Vilfredo Pareto, para quienes toda afirmación de la ciencia política constituye sólo la exaltación de una situación vital individualísima, totalmente irracional, por lo que cualquier conocimiento de tipo político no pasa de ser la adecuación a una singularidad histórico-social y personal, más allá de la cual el pensamiento no puede dar un solo paso (1). Pero también en el fondo de estas actitudes hay escepticismo, un escepticismo que proviene, como el de Spengler, del exacto conocimiento de los hombres y del estar en posesión de un sentido profundo de la historia. La diferencia está en que los intelectualistas como Kelsen sólo saben superar el escepticismo en un formalismo tan letal para la vida de la inteligencia como para la del Estado; mientras que los otros lo superan mediante un acto de voluntad — a la que supeditan la teoría — y alimentan así espiritualmente aquellas creaciones políticas que, basadas sobre el "mito" cuando no sobre la "Verdad", sirven para elevar los pueblos al superior nivel del vivir histórico y a la categoría de creadores de historia.

Por eso, para quienes como nacionalsindicalistas todo lo vemos bajo la especie de la católica unidad, la situación de la Teoría del Estado nos aparece como fiel reflejo de la situación espiritual del hombre moderno, situación de crisis caracterizada ante todo por la pérdida de la unidad. La escisión de razón y vida es el supuesto de la oposición entre racionalismo y vitalismo irracionalista en la teoría. ¿Debe el hombre guiarse exclusivamente por una razón ajena a la vida, por un idealismo falto de contenido sustancial y que, por tanto, es puro espejismo, o debe por el contrario abandonarse a la vida como lo opuesto de la actividad racional, a un obrar sin norma ni figura, a la anarquía de los impulsos y espontaneidades vitales? Que sea

(1) HELLER: *Staatslehre* — Teoría del Estado, — Leiden, 1934, página 7.

posible plantear en nuestro tiempo la cuestión en tales términos, es tan desconsolador como la pregunta correlativa que se hace en el orden científico: ¿debe prevalecer el degenerado racionalismo de las épocas formalistas, o es lícito por el contrario satisfacer la sed de lo concreto en la entrega a lo singular y transitorio como tal, con desprecio de todo lo que signifique norma, figura y trascendencia?

La oposición está mal planteada en ambos casos; pero lo característico de la situación actual es que el hombre haya podido desconocer que está mal planteada. Por lo demás, desde Ortega Gasset y Heidegger el pensamiento moderno ha aprendido a desviarse de tan caduca antítesis y seguir las rutas de la unidad perdida. Pero ni uno ni otro han acertado a encontrar los asideros últimos que dan un sentido a la vida. De la angustia como situación fundamental del hombre ha hecho Heidegger una categoría ontológica de la existencia: y aspira a superarla en un activismo ilimitado que convierte al hombre, como dice Delp, en titular de un heroísmo de la finitud o finitismo titánico, que le permite decidir sobre su total destino; pues si es verdad que nada tiene el hombre sobre sí, todo por el contrario está bajo su poder, con lo cual pierde la línea de la verdadera finitud. Que a eso conduce la serie analítica heideggeriana: Temporalidad — Ser-para-la-muerte — Ex nihilo, a la que el criterio católico, auténticamente español del nacionalsindicalismo opone, como escribió Lain Entralgo, la serie Temporalidad — Ser-para-la-muerte — A Deo.

Desde el nuevo punto de vista de la unidad es preciso volver a construir la Teoría del Estado, arrancándola de la órbita formalista en que vegeta y entroncándola con una reflexión metafísica auténtica; que por algo la metafísica es, como dijo Heidegger, un modo fundamental de la existencia humana, y el problema del Estado no puede desconectarse de las formas de la existencia humana. En

este sentido podría hablarse de un retorno a Hegel, retorno tan justificado en cuanto que sólo en Hegel se ha producido dentro de la filosofía moderna una ontología del Estado. En Hegel — y sólo de esto se trata para nosotros — el Estado es objeto de la más alta y apasionada especulación. Con la decadencia filosófica y el agudizamiento de la situación de crisis del hombre, la especulación en torno al Estado ha degenerado en sociología sin norma y en normativismo sin contenido; y en ambos casos, lo político ha adquirido un odioso u odiado matiz subjetivo-relativista. Pero como un signo de los nuevos tiempos aparece el hecho de que la Política, en su hondo sentido de creación de una comunidad humana, vuelve a ser, como en Platón, uno de los temas fundamentales de la Filosofía.

II

El nacionalsindicalismo es una respuesta a la situación de crisis del español, como español y como hombre. Una respuesta que, por eso mismo, no sólo posee validez para el español como tal, sino que tiene alcance auténticamente filosófico-cultural, en cuanto que la crisis del español es un aspecto de la crisis general del hombre, y que la respuesta a esa crisis tiene en cuenta al hombre entero, en todas sus dimensiones, y no sólo en su dimensión óntica nacional. El gran precursor Ramiro Ledesma Ramos vió con genial intuición que somos hombres cabales y plenos en tanto seamos cabales y plenos españoles, no a la inversa. Pero José Antonio proyectó lo español en el plano de lo universal humano al hablar de un sentido permanente ante la historia y la vida, de un sentido religioso y militar de la existencia.

En el caso español precisamente podemos afirmar con toda exactitud que la crisis del hombre va íntimamente unida a la crisis del Estado. Hay toda una forma española de existencia que está en crisis, y consecuencia de ella ha sido la profunda crisis que ha afectado al Estado español. Superar esta crisis, mediante la instauración de una nueva forma de existencia social española, va a ser la obra decisiva del nacionalsindicalismo. Éste debe enseñar a Europa cómo se conjuga el respeto al hombre en cuanto hombre con una acendrada conciencia del Estado, cómo es posible basar un Estado totalitario en un humanismo totalitario.

Crear un Estado y forjar en los españoles una con-

ciencia estatal es uno de los quehaceres más urgentes que hoy competen al teórico y al práctico de la política. Desde tiempos bastante remotos, el español vive sin Estado. Durante la monarquía austríaca el Estado español fué la expresión del ideal nacional español, que era un ideal católico y misional; y por eso el Estado de la Contrarreforma fué un Estado totalitario. Pero ya bajo Felipe III y su inepto favorito se produce la primera quiebra del ideal hispano en el Estado, cuando aún subsistía vivo en el pueblo (1) y así es como a la larga se llegó a la total disociación del español y su Estado, a la existencia de las dos Españas, la real y la existente, la España oficial y la "eterna e inconmovible metafísica de España", como diría José Antonio, cuya unificación definitiva es una de las tareas más hondas que está llevando a cabo la revolución nacional. Pero esto significa dar un Estado a los españoles, a los que previamente se ha dado una patria. Pues España careció de Estado porque apenas era una Patria, y no era una Patria porque no era un Estado. Un Estado español sólo ha existido seriamente al servicio de una unidad de destinos en lo universal: y esa unidad de destinos es justamente la Patria, nuestra Patria española, cuya esencia, largos años, conservó su validez intemporal, pero no halló la encarnación temporal que sólo podía darle un Estado capaz de actualizar los imperativos históricos emanados de su propia intrínseca valiosidad.

El nacionalsindicalismo revaloriza, pues, el Estado y aspira a unificar sus destinos con los del hombre, no fundiéndolos panteísticamente en la misma sustancia, sino haciendo que la voluntad y libertad del hombre se objetiven en la institución de un Estado que esté al servicio precisamente de la esencia de la Patria española, que sea un factor creador de una comunidad última entre los es-

(1) Cfr. Julián M. RUBIO: *Los ideales hispanos en la tregua de 1609*, Valladolid, 1937.

pañoles, que dé un sentido permanente a la aportación histórica del español, como español y como hombre. Así podrá atisbarse el sentido radical del Estado nacionalsindicalista y podrá descubrirse su verdadera sustancia ética como expresión última de ser y existencia española. España ofrecía el extraño fenómeno de un pueblo que, como diría Hegel, había perdido su metafísica, es decir, en el que el espíritu que se ocupa de su propia esencia no tenía existencia actual alguna. Pero el nacionalsindicalismo le devuelve esta posibilidad de metafísica, en tanto que él mismo es metafísica como forma de la existencia española. Y con la metafísica le devuelve un Estado, ético y jurídico, que será el instrumento histórico de realización de la eterna idea humana, católica, universal de España. Esta idea es, sin duda, uno de los más altos conceptos que el Espíritu puede concebir de sí mismo. Y, como ha dicho Hegel (1): "siempre vive en su tiempo, siempre rige aquel pueblo que ha concebido el concepto supremo del Espíritu."

(1) *Filosofía de la Historia Universal*, ed. de la Rev. de Occidente, tomo I, pág. 44.

III

Pero a esto, a afirmar la conciencia del Estado, a recordar como un deber del hombre ser ciudadano del Estado (1), se suele llamar panteísmo estatal. Hoy todos son contrarios al panteísmo de Estado. Les parece — permítaseme aplicarles la fina ironía de José Antonio — que si no hablan mal del panteísmo estatal les van a echar en cara que no se han afeitado aquella mañana, por ejemplo. Pero, ¿saben los que así hablan en qué consiste siquiera el panteísmo?

En la *Summa Theologica* (2) discute Santo Tomás *utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.* Lo que fundamentalmente está en juego en esta discusión es el principio avorreísta según el cual *intellectum esse unum numero in omnibus hominibus.* La respuesta aquiniana, netamente negativa, garantiza la autonomía del sujeto humano frente a toda totalidad impersonal, ya que el principio intelectivo — *sive vocetur intellectum sive anima intellectiva* — es la que integra al hombre en su plenitud y unidad, en tanto que se une al cuerpo como forma del mismo.

Pues bien, para la existencia de panteísmo estatal sería preciso que el Estado sustituyese e hiciese las veces del principio intelectivo en su función de integrar al hombre en su unidad y plenitud, uniéndose a su cuerpo como forma del mismo.

(1) HEGEL: *Grundlinien der Rechtsphilosophie* — Filosofía del Derecho, — § 258.

(2) Pars Prima, questio LXXVI, art. II.

Veamos ahora cómo presentan la cuestión los agitadores del tópico panteístico-estatista. En un estudio del abate Sturzo (1) hallamos las siguientes afirmaciones: "Hegel, Fichte, Marx: tres alemanes sintetizan el esfuerzo europeo del siglo XIX para dar un significado, un contenido, una finalidad absoluta y casi divina al Estado, a la nación, a la clase." El Estado europeo moderno es el Estado nacional, cuyas características son la centralización, el militarismo, la escuela de Estado y las tarifas aduaneras; estas notas han sido recogidas por la Rusia bolchevique, la Italia fascista y la Alemania nazi, "tres grandes Estados totalitarios, pero los tres de tipo nacional", a cuyo lado podrían citarse la Turquía quemalista, el Méjico de semisocialismo y aventura, y las imitaciones: Polonia, Portugal y Austria. Los Estados totalitarios, dice Sturzo, anulan la libertad política y reducen la libertad personal por la ingerencia del Estado en las actitudes del pensamiento, en la ética y en la religión. Tal hecho envuelve el problema gravísimo de la supremacía de lo espiritual sobre lo temporal, de los fines éticos sobre los políticos "y, para nosotros, los cristianos, de los fines de la religión y de lo sobrenatural sobre los fines naturales del Estado". La incompatibilidad entre cristianismo y Estado totalitario, sigue diciendo el abate, es evidente en las premisas históricas de la concepción del Estado, que siempre ha mostrado la tendencia hacia un "monismo social-político, con daño de la personalidad humana y de las razones del espíritu", y es más evidente aún en las premisas lógicas del totalitarismo, que se realiza por la exaltación mística de un principio suprahumano: lo absoluto de la clase, de la nación o de la raza. En el Estado totalitario, "la individualidad se pierde en la pancolectividad designada con los nombres simbólicos de nación, clase o raza... El Estado

(1) Publicado en *Cruz y Raya*, número 28.

totalitario es la forma presente más clara y explícita del Estado panteísta".

El abate Sturzo, aparte del error voluntario de colocar en el mismo plano valorativo Estados como Italia y Rusia, Portugal y Méjico, comete el más grave aún de hablar del Estado totalitario sin demostrar conocer en absoluto su verdadera esencia. Ponerla seriamente de relieve hubiera sido harto más útil que declamar patéticamente en torno a Hegel y Marx y sobre la religión y el espíritu, absorbidos y negados por el Leviathan. ¿Pretenderá en serio Sturzo que el Estado de Oliveira Salazar es incompatible con los principios cristianos, por ser más o menos totalitario? ¿Por qué no se planteó Sturzo en toda su amplitud el problema del totalitarismo y preguntóse, por ejemplo, qué pasa cuando un Estado totaliza no por servir a su propia idea, o a la de raza, nación o clase, sino a la Iglesia y la cristiandad: cuando el "militarismo" se lanza contra la herejía, cuando la enseñanza se "monopoliza" católicamente, cuando la libertad política y personal se "niega" en el sentido del Syllabus? No hay duda que el Estado católico español de la Contrarreforma era un Estado totalitario. ¿Era también un Estado "panteísta" e incompatible con los principios cristianos? Y si no lo era, ¿por qué todo Estado totalitario moderno ha de serlo necesariamente?

Es otro completo error de Sturzo y los populistas pensar en Hegel siempre que se habla de Estado totalitario. He aquí el silogismo: Hegel era panteísta; el Estado totalitario es el Estado hegeliano, luego es un Estado panteísta. Pero las dos premisas son puros tópicos, sin ningún, o con muy pequeño fundamento en la realidad. Fijémonos en la menor, que es la que aquí nos interesa. Ni Rusia, ni Turquía, ni Méjico, ni Polonia, ni Austria ni Portugal han necesitado fijarse en la doctrina de Hegel, lo más mínimo, para construir su Estado. ¿Acaso la Italia fascista y la Alemania nazi? Veámoslo.

Si el nacionalsocialismo fuese hegeliano, comenzaría por tener en alta estima al Estado. Y, en efecto, Carl Schmitt, que pretende entroncar con Hegel, considera al Estado como el primer factor de la unidad política (1). Pero frente a él, Koellreutter lo considera como un factor secundario y achaca a Hegel, precisamente por su alta estimación del Estado, una mentalidad liberal (que, como un honor, le reconoce también su comentarista y editor Lasson). Koellreutter rechaza incluso la idea de que el nacionalsocialismo implique un Estado totalitario; no es eso lo que pide, sino una *Volksganzheit*, una totalidad popular. Lo mismo opinan Ernest Huber, Roland Freisler y Alfredo Rosenberg, quien llegó a decir en una conferencia en Leipzig: "No es el Estado totalitario lo que queremos, sino la totalidad del movimiento nacionalsocialista en el Estado; ni queremos un Estado corporativo, sino una forma de poder político organizada corporativamente."

En Italia, es verdad que Hegel ha tenido más fortuna. Incluso la llamada filosofía "oficial" fascista, representada por Gentile, es de inspiración hegeliana y ha influído notoriamente sobre el propio Mussolini (2).

Sin embargo, Mussolini no era un hegeliano de formación; no Hegel, sino Georges Sorel, padre del sindicalismo y teórico de la violencia, y Vilfredo Pareto, sin olvidar a Nietzsche, fueron los factores formativos de la ideología mussoliniana. El hegelianismo no es más que una de tantas posibles especulaciones en torno al hecho fascista. Giorgio Del Vecchio, que también es fascista, entronca el fascismo en la gran tradición del jusnaturalismo clásico, que exige la tensión entre el hecho y el ideal y reclama el máximo respeto para la persona individual. Pero Del Vecchio niega

(1) Véase *Staat, Bewegung, Volk* — Estado, Pueblo, Movimiento, — 1933; traducción italiana en el volumen *Principii politici del nacionalsocialismo*, Florencia, Ed. Sansoni, 1935.

(2) Véase *Dottrina del fascismo*, 1933.

que exista "hasta ahora" (1932) una filosofía fascista y desde luego se opone a que ésta pueda ser la hegeliana. "Esta filosofía — dice, — ¿quién no lo sabe?, fué el exponente del estrecho conservatismo prusiano, la dogmática exaltación, bajo especie de eternidad, de una situación política contingente, posteriormente superada en la misma Alemania... Si de esta consideración extrínseca se pasa a una intrínseca, es evidente que una doctrina que justifica por dogmático apriorismo cualquier régimen existente, considerándolo racional por real, no podrá adaptarse espiritualmente al irrumpir de una Revolución que, como la fascista, se ha atribuído el derecho (ciertamente, no positivo) de infringir un orden jurídico establecido, para instaurar otro nuevo y más justo. Ningún intento de crítica o polémica personal hay en nuestras palabras; pero debemos observar, como confirmación y prueba de nuestra interpretación, que ninguno de los neohegelianos de Italia consta que participase o se adhiriese expresamente a la Revolución fascista, antes de su efectivo triunfo" (1).

(1) G. DEL VECCHIO: *Stato fascista e vecchio regime. Contro il medievalismo giuridico*, nueva edición, 1932, in fine. Véase también en el mismo sentido F. B. CICALA: *Lo Stato fascista e la Scienza giuridica*, Firenze, 1933.

IV

Evidentemente, Hegel no es el padre de ninguna teoría específica de los Estados totalitarios actuales, sino simplemente autor del más potente esfuerzo intelectual europeo por comprender la esencia radical del hecho europeo por excelencia, que es el Estado. Históricamente, Hegel es partidario del Estado constitucional, como Estado del pensamiento y de la libertad civil, que él veía realizado de modo aproximado en Prusia. Pero ni siquiera es cierto que Hegel se limitase a exaltar y sublimar, bajo especie de teoría, el hecho de la monarquía prusiana existente en su época, pues no sólo prestó especial atención a la monarquía inglesa, sino que, sobre toda consideración existencial, veía en la monarquía constitucional la forma a que irresistiblemente tendía toda la evolución política y a la que debía conducir conscientemente la autoconciencia racional del político ilustrado.

Por su parte, los regímenes totalitarios no son el fruto de ninguna especulación filosófico-política, sino el resultado natural de un proceso sociológico de descomposición del Estado liberal de Derecho, determinado por la quiebra de los ideales burgueses y de la economía capitalista. La ideología burguesa, en efecto, fuera del ámbito de una real vigencia de la economía liberal-capitalista, ha demostrado su insustancial vacuidad y su incapacidad para las decisiones heroicas que requiere la salvación de los pueblos. El liberalismo, como ideología de la comodidad y la seguridad, no sirve para los momentos de peligro — y el pe-

ligro es la situación fundamental de la existencia, individual o colectiva.

Ahora bien, por lo mismo que el burgués ha despreciado al Estado; por lo mismo que el Estado, en la ideología liberal, no tiene categoría ni dignidad de valor ético, porque sólo es un armazón o una técnica al servicio de los intereses particularísimos de los individuos, el punto de vista totalitario, que es antiburgués y antiindividualista, ensalza al Estado. En la ideología liberal, la teoría del Estado es, por eso, ciencia jurídica formalista; mientras que las ideologías totalitarias son el hogar adecuado para una reelaboración metafísica de los problemas del Estado y del hombre. Y esa es la razón más profunda de la relación entre Hegel y las ideologías totalitarias.

La filosofía de Hegel pertenece por completo al círculo de la filosofía cristiana y occidental, como filosofía del espíritu, como filosofía de la libertad y la personalidad. Sin embargo, su doctrina del Estado suele ser motivo de escándalo.

Reconozcamos que Hegel, al considerar al Estado como suprema encarnación de la eticidad, le asigna una categoría y valor desmedidos. En efecto, en la filosofía del Derecho, la esfera de la eticidad, con sus tres momentos: familia, sociedad civil, Estado, es la síntesis dialéctica de la vacía universalidad de la esfera de la persona, del Derecho abstracto y formal, y de su concreción en moralidad subjetiva; de modo que el Estado está más allá, y por encima, del Derecho y de la moralidad subjetiva.

Pero Hegel no está plenamente de acuerdo con Hegel en este punto. Si en la filosofía del Derecho procede así, en la Fenomenología pasaba desde la moralidad, no al Estado, sino a la religión. Y en la Filosofía de la Historia, que sigue inmediatamente al Estado en la Filosofía del Derecho, pone sobre los Estados, la Historia, como supremo tribunal, y en cuyo proceso se realiza en su plenitud

la libertad de la voluntad. El sistema de la Filosofía del Derecho representa, pues, en este punto concreto, una desviación de Hegel de sí mismo. Desviación que, no obstante, obedece a una justificación histórica. Hegel no pudo dejar de comprender que la obediencia al Estado se traduce, en definitiva, en la obligación jurídica, mientras que el contenido del deber moral es mucho más rico y su forma mucho más interior, con lo cual lo estatal está bajo el punto de vista moral y no a la inversa. Pero Hegel estaba demasiado preocupado con las tendencias subjetivistas de su tiempo (religiosidad sentimental de Schleiermacher, romanticismo, etc.), cuyos pésimos resultados incluso en el orden real estaban a la vista, para acentuar una primacía del punto de vista de la moralidad subjetiva, que necesariamente debía de conducir a su vez a un nuevo subjetivismo. Por eso, su hostilidad a los errores subjetivistas le llevó, incluso poniéndose en contradicción consigo mismo, a subordinar al Estado el punto de vista moral, a agotar en el Estado la realidad de la libertad (1).

Pero a pesar de que Hegel exalta, sublima, diviniza si se quiere, al Estado, es preciso insistir una y otra vez en que eso no tiene nada que ver con el tópico del Leviathan (ideado por el individualista Hobbes, que es ajeno a toda ética y a toda misión y que, tal vez por eso, fué objeto de admiración por los marxistas españoles, que adoptaron el nombre para titular su revista), ni con la negación de la personalidad, ni con la anulación de la libertad. Lejos de eso, el Estado hegeliano representa la sublimación de la libertad y la personalidad. Pues, mientras el individualismo se queda en la fase de la libertad abstracta, de la vacía universalidad del yo, y cree con eso que ya ha prestado el máximo homenaje a la persona, Hegel contempla el grandioso proceso intemporal en el que lo particular y lo uni-

(1) LASSON: Introducción a la 3.ª edición de los *Grundlinien der Rechtsphilosophie* de HEGEL, 1930.

versal, lo finito y lo infinito, el individuo y el concepto absoluto, lo subjetivo y lo objetivo se reconcilian en tal forma que vienen a ser momentos idénticos en la plena libertad del yo, en el espíritu absoluto, y no son categorías excluyentes, contrapuestas o mecánicamente superpuestas, sino distintas denominaciones de una misma totalidad. Y el espíritu objetivo — como una de cuyas manifestaciones aparece el Estado — es voluntad libre y no es un poder objetivo ajeno o contrario a la subjetividad, sino el mismo espíritu del individuo, en tanto que lo capacita para comprenderse como sujeto y ser libre frente a toda determinación exterior. Por eso, los momentos del espíritu objetivo — Derecho y Estado — son existencia de la voluntad libre, existencia de la libertad: de la libertad formal, abstracta, el Derecho; realidad auténtica de la libertad, el Estado (1).

No debe ignorarse cuánto debe al protestantismo esta doctrina hegeliana. Hegel, en efecto, ve ensancharse la subjetividad hasta el infinito, en el Cristianismo, y proyectarse en la Ciudad de Dios. Pero como ésta había de tener alguna realización o traducción terrenal, comenzó la lucha entre los Estados y la Iglesia; y en esta lucha, en la que lo terrenal se fué impregnando más y más de lo trascendente, se puso de relieve la auténtica racionalidad del Estado, cuyo pleno reconocimiento, según Hegel, fué obra de la Reforma protestante, que hizo de la libertad civil, y no de una santidad trascendente y contradictoria, el principio de la vida colectiva.

Pero si se imputa a la Reforma el que precisamente este triunfo sobre la Iglesia significa la pérdida de la más firme garantía de la libertad, consistente en la distinción del poder temporal y el espiritual, Hegel esquiva el reproche, porque sin perjuicio de reconocer en el principio protestante un poder de interioridad que no sólo no se opo-

(1) Cfr. la Introducción de LASSON a su edición de la *Filosofía del Derecho* de HEGEL, 3.ª ed., Leipzig, 1930.

ne al Estado, sino que le llena de espíritu ético; considera, por otra parte, al Estado como dotado de supremacía sobre la religión, en tanto que lo racional, lo esciente, está sobre la doctrina basada sobre la fe y la autoridad; y, por tanto, como garantizador, frente a la coacción eclesiástica, de la libertad de conciencia y de pensamiento.

Pero, al propio tiempo, para Hegel, el Estado está también sobre la ciencia, es decir, sobre la vacía libertad del pensar, traducida en falsa ciencia: precisamente porque el Estado está al servicio de la verdad objetiva y de los principios de la vida moral. He ahí cómo, al garantizar la libertad por la verdad, Hegel da el fundamento filosófico a las pretensiones totalitarias, en cuanto tienen de racionales y bien fundadas, de los regímenes totalitarios modernos, que buscan también la realización de la libertad esencial del hombre y el servicio a las verdades y principios morales que realizan la libertad de la existencia de los pueblos.

* * *

No es este el lugar adecuado para una confrontación entre la doctrina hegeliana del Estado y la tomista; pero acaso convenga recordar que también para Santo Tomás el Estado encarna un valor ético propio (1) y que también la moralidad individual se realiza en el Estado. Para Santo Tomás, la profunda concepción aristotélica del hombre como *zoon politikon* — o *animal sociale,* como traduce el Santo — es mucho más que un tópico sin contenido (2).

Es verdad que el hombre, dice en una ocasión Santo

(1) Es la doctrina del *commune bonum,* en la que aquí no podemos entrar ahora. Cfr. *Summa Theologica,* Secunda Secundae, q. 31, art. 3; q. 39, a. 2; *De Regimine Principum.*

(2) Vid. *De Regimine Principum,* I, 1, 2, 3, 4, 6; S. THEOL, Prima Secundae, q. 21, a. 3, 4; q. 60, a. 3; q. 81, a. 1; q. 90, a. 2, 3; q. 95, a. 4; q. 96, a. 1. Secunda Secundae, q. 26, a. 3; q. 57, 58, 59, 61; q. 109, a. 3; q. 129, a. 6.

Tomás, *non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua* (1) : pues todo cuanto el hombre es, todo cuanto puede y tiene el hombre, se ordena a Dios (2). Pero en otro lugar recuerda que la bondad de la parte se considera en proporción a su todo; y como todo hombre es parte de su Ciudad, *impossibile est quod aliquid homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi* (3). Y más notable aún por su vigor y valor de actualidad es este otro pasaje: *Ille, qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis aut regni. Unde Maximus Valerius dicit de antiquis Romani, q. mallebant esse pauperes in divite Imperio, quam divites in paupere Imperio* (4).

Es decir que, para Santo Tomás, como para los antiguos, romanos, como para Hegel, como para los regímenes totalitarios modernos, como para el nacionalsindicalismo, el bien propio es inseparable del bien de la ciudad o del Reino; por eso es preferible ser pobre en un Imperio poderoso a ser rico en un Imperio pobre. ¿Resultará que también Santo Tomás incurría en "panteísmo estatal"?

(1) S. Th., Prima Secundae, q. 21, art. 4, ad. 3.

(2) Lo contrario sería anular tanto al hombre como a Dios, substituído por la Ciudad. Pero tampoco HEGEL, como hemos indicado, realiza esa plena absorción, a pesar de lo que en contrario pueda deducirse de la *Filosofía del Derecho* (que no es todo el sistema hegeliano).

(3) S. Th., Prima Secundae, q. 92, art. 1.

(4) S. Th., Secunda Secundae, q. 47, art. 10. — El sentido totalitario de la doctrina tomista del Estado es puesto de relieve por E. ELORDUY, S. J.: *Santo Tomás y el Tradicionalismo medieval*, 1939.

V

La lucha contra los Estados totalitarios y, en general, la oposición al Estado como tal, se suele llevar a cabo desde ciertos sectores mediante un hábil manejo de la antítesis Estado-Sociedad. Dar la primacía al Estado sobre la Sociedad, se dice, sería panteísmo estatal. El ideal, la sana doctrina, sería más bien la inversa: "de sociedad todo lo más posible; de Estado, sólo lo estrictamente necesario" (1). No hace falta decir que todo esto se maneja precisamente con una finalidad política determinada: la de oponer a la política del Estado una política contraria, a la que gusta dar el nombre de los "derechos de la sociedad".

Si por Estado se entiende exclusivamente el aparato burocrático y militar, todas las diatribas contra el estatismo y la estatificación están justificadas. Pero se da la circunstancia de que eso no tiene nada que ver, de por sí, con la existencia de un régimen totalitario. Implantar un Estado totalitario no significa "estatificarlo" todo en el sentido de crear nuevos organismos burocráticos, desconectados de la savia vital que sólo la sociedad podría comunicarles. Sino que el Estado totalitario significa la autoorganización de la sociedad misma en Estado y, por tanto,

(1) Cfr. W. SCHWER: *Die berufsständische Ordnung als natürliches Verhältnis von Gesellschaft und Staat* — El orden corporativo como relación natural entre Sociedad y Estado, — en *Die berufsständische Ordnung. Idee und praktische Möglichkeiten* — El orden corporativo. Ideas y posibilidades prácticas, — Colonia, 1932. Cit. por AZPIAZU, S. J., *El Estado corporativo*, 3.ª ed. Pamplona, 1938, página 81.

la conversión de lo social en estatal, por el hecho de ser social y sin dejar de serlo (1). El Estado totalitario es, pues, la sociedad misma organizada en Estado con arreglo a cierto punto de vista, a cierta idea política o religiosa (el Estado español católico de la Contrarreforma; el Estado anglicano inglés hasta 1829) que, por ser excluyente de toda otra y por implicar una concepción total del mundo y de la vida, es "totalitaria". De los partidos titulares de esta ideología, dice Spranger, que poseen un "programa cultural completo"; pero más que de programa se trata de sentido: de "un sentido permanente ante la historia y ante la vida", como dijo genialmente José Antonio.

Debe advertirse que la "sociedad", en el sentido de un concepto distinto u opuesto al Estado, es una categoría histórica, un concepto liberal nacido precisamente en la lucha de la burguesía por ascender al Estado. Bajo el régimen absolutista, la "sociedad" se iba constituyendo en lucha contra el Estado y como un concepto polémico frente a él. La "sociedad" era la clase social de la burguesía, dominante desde el Renacimiento y, sobre todo, desde el auge del capitalismo. Esa clase social luchó por organizarse en Estado, y en esta lucha dispuso de un arma formidable, que fué la ideología que trató de realizar la Revolución francesa. En su lucha contra el Estado, es decir, contra el Estado histórico existente (absolutista), tuvo a menudo que pactar con los residuos del antiguo régimen, principalmente la Monarquía y los poderes conservadores que la rodeaban. Pero nunca renunció a implantar totalitariamente su propio punto de vista, allí donde pudo derrumbar a los poderes tradicionales (2).

(1) Cfr. Carl SCHMITT: *La defensa de la constitución*, versión española, Ed. Labor, Barcelona, 1931, pág. 99 y siguientes, 105.

(2) Así, por ejemplo, el totalitarismo laicista en el Estado republicano francés. Cfr. Erich VÖGELIN: *Der autoritäre Staat* — El Estado autoritario, — Viena, 1935, primera parte; especialmente páginas 53-54.

También Hegel rindió tributo al liberalismo con su doctrina de la sociedad civil. Ésta es un momento de la eticidad distinto del Estado propiamente dicho: Estado externo, mundo fenoménico del ethos (1), en el que los individuos, considerados autónomos, se unen en una universalidad formal mediante sus necesidades, mediante la constitución jurídica, en cuanto medio de garantía de las personas y de la propiedad, y mediante la constitución de un orden externo para sus intereses particulares y comunes (2).

Así, pues, la economía, el Derecho privado, la justicia, la policía y las corporaciones constituyen el contenido de lo que llama Hegel sociedad civil. Pero es chocante que Hegel advirtiera, con singular agudeza, cuál era el destino ineludible de esta sociedad, dejada a su propia libertad: "Cuando la sociedad civil, dice, puede desenvolver sin trabas su actividad, se ve cómo aumentan en ella la población y la industria. A medida que se generaliza la conexión de los hombres mediante sus necesidades y los modos de preparar y producir los medios para satisfacerlas, aumentan, de un lado, la acumulación de las riquezas... y, de otro, la división y la limitación del trabajo particular, y, por tanto, la dependencia y la necesidad de la clase ligada a este trabajo, a lo que se añade la incapacidad de sentir y gozar de las otras facultades y, especialmente, de las ventajas espirituales de la sociedad civil." Hegel advierte, pues, que la sociedad civil, como unión de individuos autónomos, con intereses contrapuestos y en lucha, da lugar a lo mismo que más tarde afirmó Marx: la concentración de capitales y la proletarización: "El descenso de una gran masa por debajo de la medida de un cierto modo de existencia... y, por tanto, el hacer frente a la pérdida del sentimiento del derecho, de la juridicidad y de la dignidad,

(1) *Filosofía del Derecho*, § 181.
(2) Ibid., § 157.

mediante una actividad y un trabajo particulares, produce la formación de la plebe, lo que implica de por sí, al propio tiempo, la máxima facilidad para que riquezas desproporcionadas se concentren en pocas manos" (1). Pero a este orden de la sociedad civil lo considera Hegel, frente a la tradición jusnaturalista con sus postulados de libertad e igualdad, como definitivo (2) y éticamente justificado en la corporación, que es la unión de las particularidades, en cuanto tienen algo de igual y común, de los fines particulares egoístas, en cuanto se comprenden y actúan como fin universal. Por lo demás, el fin de la corporación que es finito y limitado, tiene sólo su verdad en la realidad absoluta del fin universal que encarna el Estado. Identificar al Estado con la sociedad civil le parece a Hegel negar el acceso de la libertad a su supremo derecho y negar la objetividad, eticidad y verdad del individuo, que sólo la tiene en el Estado (3).

Hegel, pues, evade las consecuencias de su concesión al liberalismo — doctrina de la sociedad civil — mediante el reconocimiento del Estado como única verdadera realidad frente a la no-verdad de la sociedad; pero justamente esas consecuencias iban a ser deducidas por sus discípulos, como Lorenz von Stein, para quien el Estado, incapaz de situarse fuera de la sociedad, no era sino la consecuencia o la manifestación del orden social en el organismo del poder estatal; y en cierto modo también por Marx, para quien las relaciones jurídicas y las formas políticas sólo podrían explicarse por aquellas realidades vitales cuyo conjunto había llamado Hegel, siguiendo a los ingleses y franceses del siglo XVIII, sociedad civil (4).

Y así surgió la sociología, como doctrina de la socie-

(1) *Filosofía del Derecho*, §§ 243, 244.
(2) HELLER, ob. cit., pág. 120.
(3) Ibid., § 258.
(4) HELLER, ob. cit., pág. 121.

dad y "ciencia de oposición", como se la ha llamado, y precisamente como animada por los postulados de libertad e igualdad del Derecho natural revolucionario. Por eso, la antítesis Sociedad-Estado tiene un sentido histórico y doctrinal, ya burgués-liberal, ya sociológico-socialista.

Ciertamente, puede tener un tercer sentido. Es en el que le emplean los maestros del tradicionalismo español. Así, dice Enrique Gil Robles: "La nación, en un orden regular de vida, es una sociedad completa, pública y autónoma, que se compone de otras varias inferiores, así incompletas como completas, privadas como públicas, relacionadas, en conceptos de partes a todo, con la que, por antonomasia, se viene llamando civil, y de la cual, en varios respectos, dependen." La sociedad civil es, pues, la nación, la cual no es un todo compacto y homogéneo, sino un compuesto de partes que "no dejan de ser personas ni de mantener, como tales, en el conjunto la personalidad correspondiente, perteneciendo a él más que para la subsistencia y prosperidad del todo para la armónica utilidad de las partes" (1). Estas partes son la familia, las sociedades incompletas, el pueblo (Municipio), la provincia y la región.

La sociedad civil, la nación, es la única entidad que, en realidad, tiene "Estado". Sin embargo, dice Gil Robles, con la palabra Estado no se hace referencia al todo nacional en cuanto tal, sino a la "entidad colectiva formada por la persona física o moral en quien la soberanía reside, y por los delegados suyos que desempeñan aquellas funciones políticas superiores que el soberano no puede ejercer"; es decir, que se llama Estado "al organismo del poder central, por ser el soberano y sus funcionarios de inmediata superior jerarquía los miembros más importantes de la sociedad nacional... Y entonces ya se nota fácilmente que,

(1) *Tratado de Derecho político*, Salamanca, 1899-1902, t. II, página 3.

en tal acepción más estricta, el Estado y la sociedad nacional se distinguen realmente como la parte y el todo actual y físico. Esta distinción es importantísima para no incurrir en un error de grave trascendencia práctica, el de considerar al Estado órgano único del Derecho y exclusivo representante de la nación, extravío radical o inicial de que participan, cual más, cual menos, todas las direcciones del nuevo derecho político, influídas por el monismo, ya que no fundadas sistemáticamente en él" (1).

Pero precisamente esa distinción es también típica del liberalismo. Buscándole un entronque tomista, se la podría reducir a la distinción evidente entre el *princeps* y la *communitas politica,* que es *societas perfecta.* Pero la "comunidad política" no tiene en Santo Tomás el sentido que ahora quiere asignarse a la "sociedad civil" como lo distinto del Estado, pues el príncipe es parte orgánica de la comunidad y ésta, como Estado (precisamente por ser comunidad política), es la sociedad perfecta que abarca en su seno todas las funciones de la vida social, todos los fines humanos logrables por la convivencia y todas las agrupaciones particulares destinadas a la consecución de uno o varios de los mismos (2).

Por eso, aun cuando Gil Robles pretende ser, y lo es, antiliberal, y aun cuando quiere crear en las partes componentes de la sociedad civil otros tantos reductos contra el centralismo y el individualismo liberales, no por eso deja de suministrar, sin quererlo, argumentos para una oposición de tipo liberal contra el Estado. De hecho, su pensamiento coincide con el liberalismo en considerar lo social como el ámbito ante el que el Estado debe permanecer inactivo, como el sector de lo no-político. Así, su doctrina tiene que incurrir, tanto como la liberal, en oposición contra el Estado totalitario. El cual, sin embar-

(1) Ob. cit., t. I, págs. 40-41.
(2) Santo TOMÁS, *De Regimine Principum,* I, 1.

go, no aspira a negar esas "partes componentes de la sociedad civil" — José Antonio habló de nuestras "unidades naturales", que son la familia, el Sindicato y el Municipio, — pero sí a politizar lo social ascendiéndolo a estatal, sin que deje de ser social, haciendo que el Estado sea todo lo que es la sociedad: Estado económico, cultural, religioso, etc. Y aspira, sobre todo, a ponerlo todo al servicio de una idea "política", totalitaria y nacional, la idea de la Patria como síntesis trascendente, idea que tiene que estar servida y actualizada por un Movimiento, que la realiza revolucionariamente.

Y esto es lo que suscita las resistencias políticas que apelan a "la sociedad" como límite a los avances de un supuesto panteísmo de Estado. Claro que ni por asomos pensamos en imputar esto al pensamiento tradicionalista español como una censura. Lo que desde nuestro punto de vista nos aparece como una coincidencia con el liberalismo, fué pensado como una oposición a él; y lo era de hecho, porque el punto de vista era distinto. Lo que al tradicionalismo preocupa ante todo es la oposición al liberalismo, considerado como "pecado", y la descripción de un estado social-político deducido de principios de la filosofía católica. En cambio, las ideologías totalitarias han descubierto el valor de la idea nacional, no porque ésta haya estado ausente del pensamiento tradicionalista (el tradicionalismo español ha demostrado en todo momento, con la prueba de su sangre, cómo sabe sentirla), sino en tanto que la idea nacional constituye un valor político práctico decisivo para la construcción de un nuevo orden político-social que ha de surgir precisamente de la quiebra del liberalismo y el capitalismo y de la negación de las negaciones marxistas en lo espiritual, pero que ha de basarse en un afán de integrar nacionalmente los afanes revolucionarios de las masas. Y este descubrimiento del valor de la idea nacional no podía hacerse sino en circunstancias históricas deter-

minadas y como consecuencia de procesos social-políticos históricamente producidos. La oposición tradicionalista al liberalismo puede, pues, legítimamente, reducir el Estado al organismo del poder central y reservar todo lo demás para el dominio políticamente neutro de la sociedad civil. Pero el valor descubierto de la idea nacional para hacer frente a una situación político-social de crisis insostenible, autoriza a las ideologías totalitarias, también como oposición al liberalismo, a considerar que el Estado no es sólo el organismo del poder central, sino precisamente todo el ámbito de la sociedad civil (1), que es preciso impregnar y penetrar en su totalidad por la idea nacional. Y en nombre de ésta puede con razón oponerse a la postura "liberal" de los que, basándose en cualquiera de los puntos de vista anteriores, o mezclándolos impuramente con finalidad partidista, pretenden hacer su política contraria a la del Estado, en nombre de los derechos de la sociedad.

(1) Como dice SCHMITT: *Staat, Bewegung, Volk*, ed. italiana citada, pág. 185; cada una de las tres palabras: Estado, Movimiento, Pueblo, puede ser usada, ella sola, por la unidad política en su totalidad. Es decir, que un Estado totalitario es, todo él, tanto "Estado" como "Movimiento" o como "Pueblo" (sociedad).

VI

Con el nacionalsindicalismo inaugura España una nueva edad, la edad nacionalsindicalista, que, como escribe Souto Vilas (1), "envuelve en sí una realidad, irreal si queréis, el modo de ser perfecto de su economía, su sociedad y su Estado. Una edad, por lo tanto, revolucionaria: sin supuestos o con un mínimum de supuestos históricos. Su único supuesto es su principio, el origen de su ser pristino. Y su principio es su Libertad, su señorío de erigirse y edificarse a sí misma". Aquí está expresada la creencia en la originalidad de España, la creencia de que España tiene aún algo definitivo que decir y hacer en el mundo. El mundo está sufriendo una transmutación radical. El fascismo, el racismo, el bolchevismo, etc., son los signos más acusados de esta transformación. Pero nada de eso es definitivo, permanente y concluso; nada de eso posee auténtica envergadura y profundidad universal. Pero los españoles tenemos derecho a creer que ha de ser precisamente la presencia de España, cuando se efectúe y logre de modo pleno, la que dé a la realidad trasmutadora su sentido más perfecto y fértil, las formas que la claven genialmente en las páginas de la Historia universal (2).

(1) En su trabajo *Ideas nacionalsindicalistas. Esencia y estructura de los Sindicatos verticales*, inédito aún en el momento de redactar estas líneas.

(2) Con esta ilusionada esperanza termina el Discurso a las Juventudes de España de Ramiro LEDESMA RAMOS. Pero lo mismo pensaba José Antonio cuando preveía que más allá de los Estados totalitarios actuales, sostenidos por la tensión genial de unos hombres en cuyas almas late seguramente una "vocación de interini-

Claro que el nacionalsindicalismo, aparte esta dimensión universal específica, posee dimensiones comunes a todos los signos transmutadores calificados de "fascistas"; me refiero sobre todo a su modo de ser antiburgués, que guarda una conexión estrechísima con la nueva actitud del hombre ante el Estado. Hegel había definido al burgués como el hombre que no quiere dejar la esfera de la vida privada, apolítica, sin riesgo, que en la propiedad y en la legalidad de la propiedad se comporta, como particular, en sentido contrario a la totalidad; que encuentra la compensación de su nulidad política en los frutos de la paz y el trabajo y, sobre todo, en la perfecta seguridad del goce de aquellos frutos, y que quiere ser dispensado del valor personal y, sobre todo, del peligro de una muerte violenta (1).

Por eso, decía Ramiro Ledesma Ramos (2), el burgués carece en absoluto de capacidad para las tareas políticas rectoras. Es el tipo social menos propio y adecuado para el ejercicio del poder político. Le falta por completo el sentido de lo colectivo, el espíritu de la comunidad popular, la ambición histórica y el temple heroico. Todo lo que actúa hoy como germen de resquebrajamiento, de impotencia, de cansancio y egoísmo, se debe de un modo directo al predominio social de la burguesía y al predominio político de sus mandatarios, sus abogados y testaferros.

Pues bien, tener ese sentido de lo colectivo, ese espíritu de la comunidad popular, esa ambición histórica, ese tem-

dad", podría llegarse a formas más maduras de restaurar la armonía del hombre con su contorno, y, sobre todo, cuando expresaba su fe ardiente en la suprema realidad de España, su creencia de que España puede seguir cumpliendo un gran destino histórico, su seguridad de que a España estaba reservada la misión de implantar el orden nuevo que necesita el mundo.

(1) HEGEL: *Wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts* — Tratamiento científico del Derecho natural, — 1802, ed. Lasson, página 383.

(2) Discurso, ed. "FE", pág. 177.

ple heroico, eso es ser nacionalsindicalista. Y ser nacionalsindicalista es ser soldado o, como decía José Antonio, ser mitad monje y mitad soldado, y saber dar con gozo la existencia por la esencia. Ser nacionalsindicalista es, así, ser como es el hombre antiburgués de hoy que siente en sus entrañas el destino de su patria; pero es serlo con un matiz diferencial, con un acento peculiar, porque hay una vocación especial del español para la milicia, una específica alegría española de la muerte; y hay también unas posibilidades latentes, que nuestra guerra salvadora ha hecho patentes, para que el español se sienta de nuevo unido a los destinos colectivos, a los destinos de la patria, sin anegar panteísticamente su personalidad en lo colectivo. No se trata de un supuesto Estado panteísta que absorba y anule al individuo; se trata, por el contrario, de no empequeñecerle más por la negación de aquella dimensión ontológica suya que es lo nacional realizado en el Estado. Con el liberalismo individualista, "el hombre se ve privado de valores permanentes y firmes. Todos aquellos que tienen su origen y alcanzan su sentido en esferas humanas extraindividuales. Los valores de comunidad, de milicia, de disciplina justa. Y el valor de la Patria, la dimensión nacional del hombre, la que arranca y comienza antes que él y termina y concluye después que él" (1).

• Por eso, el punto 7 de la Falange, recogiendo el sentido de la lucha de Onésimo Redondo por la libertad de España, recuerda que sólo es de veras libre quien forma parte de una nación fuerte y libre. José Antonio lo explicó magníficamente en su Conferencia del Círculo Mercantil de Madrid, revolviéndose contra los que interesadamente agitaban el coco del panteísmo estatal: "El día en que el individuo y el Estado, integrados en una armonía total, vueltos a una armonía total, tengan un solo fin, un solo destino,

(1) Del *Discurso a las juventudes de España*, pág. 175.

una sola suerte que correr, entonces sí que podrá ser fuerte el Estado sin ser tiránico, porque sólo empleará su fortaleza para el bien y la felicidad de sus súbditos. Esto es precisamente lo que debiera ponerse a hacer España en estas horas: asumir este papel de armonizadora del destino del hombre y del destino de la Patria; darse cuenta de que el hombre no puede ser libre, no es libre, si no vive como un hombre, y no puede vivir como un hombre, si no se le asegura un mínimo de existencia, y no puede tener un mínimo de existencia si no se le ordena la economía sobre otras bases que aumenten la posibilidad de disfrute de millones y millones de hombres; y no puede ordenarse la economía sin un Estado fuerte y organizador, y no puede haber un Estado fuerte y organizador, sino al servicio de una gran unidad de destino, que es la Patria; y entonces, ved cómo todo funciona mejor, ved cómo se acaba esta lucha titánica, trágica entre el hombre y el Estado."

No nos inquieta que los papanatas llamen a esto hegelianismo; que, en último término, ser hegeliano más es un honor que una tara. Pero estos conceptos no tienen más de hegelianos que, por ejemplo, de tomistas; pues se trata en definitiva de los conceptos que el espíritu y la razón filosóficas han elaborado desde las más altas cimas del saber. Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Hegel..., vienen a coincidir en estos conceptos sobre esa cosa altísima para el hombre que es el Estado. Y con ellos coincide la intuición de los profetas del Orden Nuevo, porque es el mismo Espíritu, que conoce y crea la misma Verdad, el que se manifiesta en ellos.

Pero obsérvese que el valor propio y específico que el nacionalsindicalismo reconoce al Estado radica en su estrecha unión con la idea de la Patria, con la concreta idea de España. El nacionalsindicalismo, como pensamiento, es pensamiento concreto. No es la patria en abstracto,

cualquiera patria, la que honra, sino precisamente España, que es una unidad de destino que la diferencia en lo universal de cualquiera otra. El Estado es la forma de existencia ético-política de un pueblo, pero lo que le confiere el máximo valor ético es que en él se realizan los valores concretos que constituyen la esencia de la patria. El Estado es organización histórica del ethos, en cuanto éste es el espíritu de una patria. El Estado nacionalsindicalista es la realización en la existencia ético-política del pueblo español, de los valores morales altísimos que encarna la idea de España. Idea que sólo en el Estado tiene realización. Cuando España niega su propia idea, cuando desconoce su auténtica esencia, su Estado decae y muere. Por eso, en esta circunstancia trágica y gozosa en que España se recobra a sí misma, es un imperativo ético la tarea de instaurar de nuevo un Estado, ético y jurídico, totalitario y nacionalsindicalista, católico y humano, que salve la libertad profunda y objetive la voluntad esencial de los españoles y que muestre su íntima verdad y necesidad espiritual realizándose como Imperio, como el nuevo Imperio de España.

SENTIDO HUMANISTA DEL NACIONAL SINDICALISMO

I

El mundo está de vuelta de la pluralidad, y acaso por eso comienza de nuevo a serle fácil escuchar la palabra divina, si es verdad que, como dijo el Maestro Eckhart, la pluralidad, el tiempo y nuestro cuerpo es lo que nos impide oírla. Impera por doquiera una sed de totalismo, a cuyo conjuro lo plural tórnase uno y surge un nuevo modo de ser y un nuevo modo de pensar, que nos anuncian que un nuevo tipo de hombre se está forjando en esta coyuntura decisiva de la Cultura.

Desde hace tres siglos, la unidad de la Cristiandad ha estado rota en la pluralidad de las nacionalidades y los nacionalismos; rota ha estado la unidad de la filosofía en la pluralidad de las ciencias; y rota la unidad del hombre en la pluralidad de la vida instintiva y de la razón antivital, para acabar, como aquel personaje de André Malraux, por liberarse de todo, *même d'être homme*. Rompióse todo esto a un tiempo, y poco a poco se va conquistando ahora la nueva unidad. La filosofía ha sido la primera en lograrla, constituyéndose, como diría Ortega, en saber no sólo autónomo sino pantónomo; pero falta aún la superior unidad de la Cultura que traiga la paz y el sosiego al hombre moderno. Voces de imperio anuncian el advenimiento de la nueva Cristiandad. Y por la conquista de la unidad del hombre ha acaecido esta agonía y resurrección de España. Por la unidad del hombre, es decir, por un ideal humanista que consideraremos nuevo, porque el humanismo al uso ha nacido precisamente en el hogar de una humanidad rota, en ausencia de unidad entre los hombres y en

el hombre; y ahora se está forjando un humanismo integral, totalitario. Acaso sea ésta la aportación más original de España al mundo en la hora presente. Otros pueblos hacen recaer el acento totalitario sobre el Estado. Nosotros lo colocamos precisamente sobre el hombre, sin ignorar por eso, ni mucho menos, al Estado. Pero es que nuestro Estado será totalitario por estar basado sobre un humanismo totalitario.

Se trata, pues, de mostrar *el sentido humanista del nacionalsindicalismo*. La empresa es en verdad sugestiva, y sólo requiere romper con un manojo de prejuicios que, como la niebla a los altos picachos, se adhieren al tema impidiendo la claridad de la visión. Nosotros mismos hemos vivido durante algún tiempo bajo el influjo de esos prejuicios. Hemos creído que el necesario respeto, la debida exaltación de los valores humanos y personales nos obligaba a poner en oposición al hombre y al Estado, los valores personales y los valores colectivos representados por el Estado. Partiendo de ese principio, una serie de errores y malentendidos se impone como lógica consecuencia. Nuestra misión no es ahora romper con el humanismo o perder el respeto a lo humano-personal, a lo individual, sino estimar en su justo valor lo que llamaría Ramiro Ledesma la "dimensión nacional" del hombre e integrarla en un nuevo humanismo, más integral, totalitario, que el humanismo al uso, especialmente el que domina las concepciones llamadas "personalistas", como actitud ante el problema de las relaciones entre el hombre y el Estado.

II

Se vincula el humanismo al Renacimiento porque, según la interpretación corriente, el Renacimiento significó la emancipación de la personalidad de las trabas de toda índole que a la misma oponía la concepción medieval del mundo y de la vida, un descubrimiento del hombre y de la naturaleza y un retorno superador al ideal estético de la antigüedad clásica. A creer a Burckahrdt, la conciencia humana estaba rodeada en la Edad Media de espesos velos, mezcla de fe y de prejuicios, de ignorancia y de ilusiones; y el hombre no se conocía más que como raza, pueblo, partido, corporación o familia. Pero Italia fué la encargada de romper este velo y de dar la señal del estudio objetivo del Estado y de todas las cosas del mundo; al mismo tiempo que el hombre se convertía, por la reflexión sobre sí mismo, en verdadero individuo espiritual, y adquiría conciencia de esta condición (1).

Así se ha forjado la leyenda que considera al Renacimiento como antimedieval y aun anticristiano. Landsberg (2), polemizando con Burckhardt, afirma que en el Renacimiento se hace la Edad media más católica y más alegre y retrocede a sus fuentes más puras, especialmente a Platón. Y Burdach (3) estima que el Renacimiento y el humanismo están ligados por fuertes vínculos al Medievo, el cual no es realmente superado hasta el siglo XVIII. La

(1) Véase la clásica obra de BURCKHARDT sobre *La civilización en Italia en el tiempo del Renacimiento*, trad. francesa.

(2) *La Edad Media y nosotros*, traducción castellana de la *Rev. de Occidente*.

(3) *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*. Ed. italiana, 1935.

introducción de elementos paganos en el Renacimiento significó ya una degeneración del mismo, y en modo alguno fueron lo esencial de él. El Renacimiento fué el ansia de renacer a una nueva forma de vida, y la impulsión primera de esta ansia fué esencialmente cristiana.

Sin embargo, no es esta la concepción dominante, y para los católicos es motivo de recusación lo que los protestantes consideran como un timbre de gloria. Son muy pocos los que como nuestro Menéndez y Pelayo hacían el panegírico del Renacimiento, viendo en él la culminación de la secular lucha entre la "luz latina" y las "tinieblas germánicas". En esto, por lo demás, hubiera podido sentirse de acuerdo con el parecer antiluterano de Nietzsche, cuando dijo con magnífica intuición: "Un monje tudesco, Lutero, llega a Roma. Este monje, lastrado con todos los instintos vengativos de un fraile fracasado, se rebela en Roma contra el Renacimiento. Lutero vió la corrupción del Papado cuando en rigor se tocaba con las manos lo contrario... ¡La vida se sentaba en la sede de los Pontífices! ¡El triunfo de la vida!

No es un azar que el Renacimiento naciese en un país mediterráneo. Ese mismo país había dado a la Cristiandad medieval su filósofo: Santo Tomás de Aquino, cuya filosofía, como ha dicho Chesterton, constituye un elogio de la vida y del ser. Acertadamente ha escrito Ortega Gasset a este propósito: "Roma, bajo los Papas, conquista una nueva madurez. El cristianismo mediterráneo se hace tan amplio, tan completo, tan universal — tan *católico*, — que ha absorbido en sí el orbe entero de la vida... No se diga que pacta con todo... No pacta; domina, reina sobre todo... No hay duda que es esta comprensión de la carne, esta sublime idea eucarística, una de las muchas superioridades del catolicismo sobre el protestantismo — religión ésta que propende a lo espectral, a la incorporeidad y a fugarse del mundo."

Sin embargo, hoy comprendemos que el humanismo renacentista no era un humanismo integral. Precisamente entonces se desarticula la unidad íntima y plena del hombre. El verdadero universalismo, se ha dicho, ensancha y engrandece las almas. En el Renacimiento vemos almas hinchadas más que engrandecidas: exaltadas por el orgullo, pero no sublimadas por el ideal. Estos espíritus infatuados son los nuevos ricos del mundo de la cultura, y es fácil sorprender en ellos la afectación, la puerilidad y la indelicadeza de las mediocridades disertas. No crearon ninguna filosofía. Mucho humanismo, pero el hombre se deshumaniza, se embriaga de orgullo, los caracteres se rebajan y la dignidad cede el puesto al parasitismo y la adulación (1).

¡Deshumanización del hombre! Sin embargo, el hombre deviene centro espiritual del mundo. Mientras Copérnico descubría que la tierra no era el centro del Universo, los humanistas emplazaban en el hombre los ejes todos de la vida moral (2). Pero tras el humanismo vino la Ilustración, y ésta, de puro racionalizar al hombre, acabó por vaciarlo de toda sustancia de real humanidad. La Ilustración amputó al hombre su conexión trascendente con lo divino y sus enraíces ónticos con la sociedad y la historia. Le llenó de confianza en su propia naturaleza, limpia de pecado original, y un concepto del mundo y de la vida en que aquél no aparece como estación de tránsito ni como valle de lágrimas ésta, sino como presa y botín el primero y actividad gozosa e incesante la segunda, le dió fe optimista en el progreso. Hizo de su razón la medida de todas las cosas, y todas las cosas del mundo fueron consideradas producto de la razón, algo por tanto puramente casual y artificial. A la larga, lo útil resultó el valor supremo, y

(1) Cfr. Salvador MINGUIJÓN: *Humanismo y Nacionalidad*, 1929, página 21.

(2) Cfr. el libro de MAEZTU: *La crisis del humanismo*, 1916.

resultó así el tipo del "hombre fáustico". Lástima que el resultado de todo esto fuese la pérdida del hombre integral. Quedaron hombres sin sustancia de humanidad, titulares genéricos y deshumanizados de una Humanidad sin más realidad sustancial que la del nombre, incesantemente invocado por lo demás.

Contra esto reaccionaron los Herder, los Goethe, los Schiller, quienes, poseídos del ideal estético del helenismo, reclamaron un desarrollo integral de todas las aptitudes humanas, una educación encaminada a crear una humanidad pura y perfecta. La finalidad educativa radicaba, según ellos, en el armónico desenvolvimiento de todas las energías espirituales y corporales, con preferencia a toda formación profesional y sin consideración a ésta. El hombre es una libre personalidad que, situada ante el mundo, imprime a la vida y a los seres que la rodean la imagen de la perfección que vive dentro de él. Así, el neohumanismo alemán partía de una consideración del hombre que lleva sobre la precedente la ventaja de un aparente totalitarismo. (Es claro que sólo podía ser aparente, si creemos en serio que la concepción cristiana del hombre es la verdadera.)

Kant es una especie de término medio entre la Ilustración y el neohumanismo, en la consideración del hombre. Comparte con aquélla la tendencia a considerar la razón como instrumento de emancipación del hombre de un estado de incapacidad del que él sería el único culpable. Pero Kant no considera que la razón sea lo más excelso del hombre, sino la buena voluntad. Al mismo tiempo, su austero sentido moral le llevó a superar el utilitarismo de los iluministas en aquel imperativo categórico que, lleno de profundo y esencial humanismo, exige la autoconsideración y la consideración de los demás, como persona, esto es, como fin en sí, como valor absoluto e incondicionado. Sin embargo, Kant continúa, sin saberlo ni quererlo, el proceso de "deshumanización", y Max Scheler ha podido

demostrar que la autonomía kantiana de la persona es, en el mejor de los casos, "logonomía" y, desde luego, heteronomía; pues la persona es como la estación de tránsito por la que transcurre indiferente la actividad racional impersonal. Posteriormente, Fichte descubre la "dimensión nacional" del hombre, no tenida en cuenta por la Ilustración ni por Kant, y Hegel, fundando y fundiendo la persona en y con el Estado, se pone a la cabeza de aquellas corrientes que por considerar el servicio al Estado como el máximo deber del hombre, sufren la ruda oposición de todas las tendencias políticas que reivindican en su favor el título de humanistas y personalistas.

Estas tendencias se alimentaban principalmente no sólo de la vieja sustancia liberal (que algunas de ellas rechazaban, no obstante) sino de determinadas corrientes filosóficas favorables al punto de vista de la persona. Los residuos de humanismo existentes en los neokantianos, con su ideal formal de "Humanidad", y sobre todo el poderoso influjo ejercido por la ética de Max Scheler, fueron los factores decisivos. Convergían en Max Scheler una especie de neo-agustinismo y la fenomenología, bajo un signo personal de alta modernidad. Con su "ética material de los valores" había dado el golpe de gracia al formalismo moral kantiano y demostrado que la persona era algo esencialmente concreto y sus valores los superiores a todos. Dios mismo era considerado como una persona de las personas, y la Nación y la Iglesia — uniones de personas dotadas ellas mismas del carácter de personalidad — aparecían como las formas supremas de integración humana y como un a modo de reflejo terrenal del dogma de la Comunión de los Santos, o comunidad ultraterrena de las almas en Dios. La ética personalista de Scheler tiene como idea central la de la solidaridad de las personas. Pero, a la larga, ese personalismo ético se deslizó imperceptiblemente hacia un individualismo político y social, cuyo primer sín-

toma está en el prólogo a la segunda edición de la Ética, en el que el autor declara hallarse más hostil que nunca a las tendencias "socialistas" de su tiempo y al predominio excesivo que se concede a la "comunidad" y la "organización" en el seno de la Iglesia católica. En sus últimos años, Scheler se lanzó a la elaboración de una antropología filosófica, herencia recogida por su discípulo Pablo Luis Landsberg, el pensador que tanto contribuyó a despertar en los hombres de hoy el nuevo amor, que trae nuevo conocimiento, hacia la Edad media, en la que vió viva en todo momento la idea cristiana de que la personalidad es el bien máximo de la criatura.

Hace doce años que Heidegger ha hecho variar bastante la orientación de la filosofía, declarándose hostil al "personalismo" (1) y desplazando la atención de la persona a la "existencia" (2); pero en definitiva, el personalismo y el existencialismo son signos del tiempo: distintas formas de dar expresión a una misma preocupación por el hombre. Pues, como diría García Valdecasas, casi podría decirse que nuestro tiempo es de sazón del problema del hombre (3).

En España, la auténtica angustia personalista era la representada por Unamuno, cuando gritaba con Michelet: *¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!* y aseguraba que *un hombre vale más que toda la humanidad.* No sé hasta qué punto ha influído seriamente Unamuno en el pensamiento español contemporáneo, aun cuando considero que su influencia real ha sido más bien pequeña. Y desde luego, muy pocos de los que admiraron un tiempo sus paradojas y su gesticulación política podrían exhibir idéntica creen-

(1) Cfr. HEIDEGGER: *Sein und Zeit,* 4.ª ed., 1935, págs. 47-48.

(2) También JASPERS hace de la existencia el problema central de la especulación filosófica. HEIDEGGER y JASPERS han sido hasta cierto punto anticipados en esta tendencia por ORTEGA GASSET, con su concepto de "nuestra vida", como realidad radical y primaria.

(3) Cfr. su estudio: *Hombre y yo,* en *Jerarquía,* núm. 2.

cia en la *suprema.realidad de España*, idéntico angustiado amor a España ni idéntica íntima y exuberante españolidad, como la que le llevó a hablar de una hispanización de Europa cuando los demás hablaban de la europeización de España.

Ya es sabido que don Miguel, como todos los grandes vascos que cuentan algo en el orden de la cultura ecuménica, sintióse siempre español y jamás perdió el sentido universo propio de la auténtica vida española. Por eso no fué nunca un nacionalista, ni de los del nacionalismo vasco ni de los del nacionalismo español. Pero su españolismo no era tanto una teoría como una profunda experiencia vital. Su vida trágica, desgarrada, refleja la tragedia de la triste España en que nació. No sólo eso: todos los dualismos del alma española tenían su proyección en la personalidad de Unamuno, siendo causa de esa "perpetua guerra civil consigo mismo" en que, según él, vivía, esa eterna tensión entre la escepsis intelectualista y la ardiente voluntad de creer, entre el racionalista y el místico, entre el árido científico y el apasionado vitalista; que, al fin y al cabo, Unamuno, hombre del ochocientos, no pudo eludir el influjo de la filosofía decadente de su época, que agudizaba la oposición con las más íntimas calidades de su modo de ser español.

Pero lo que más impresiona de Unamuno es su profundo individualismo, ese anhelo angustioso de salvación de su persona, que le pone en oposición con la *Kultura* y con la Humanidad, y que es la raíz más profunda de su actitud política, en apariencia cambiante y paradójica. Pues quien, como él, tenía tan vivo el sentimiento de lo personal y lo egregio, no es extraño que acabase por incurrir en oposición contra la zafia democracia de masas de los años republicanos y que afirmase la necesidad de imponer el genio individual sobre la masa.

Por lo demás, el personalismo unamunesco tenía un

fondo inadaptable a todo régimen estatal. Era la tragedia de todo liberalismo. Los primeros liberales románticos — y a Unamuno se le puede incluir en este grupo — que, llenos de sincero ideal humanista, vivían en perpetua contradicción con las exigencias político-estatales que ellos mismos tenían que plantearse (y por consiguiente consigo mismos), representaban de modo típico la imposibilidad esencial de realización del liberalismo. El liberalismo no es en realidad posible más que cuando ya no es verdadero liberalismo; cuando sólo queda el formalismo de la máquina democrático-parlamentaria, en la que una mayoría accidentalmente dominante se impone a una minoría con la que nada tiene de común, y cuando a esa máquina sin alma se la llama "el Estado". Pero el liberalismo como ideal vivo humanista necesariamente tenía que incurrir en insoluble antinomia con el Estado, por basarse en una visión parcial del hombre. Pues o lo considera como mero "individuo" empírico, dotado de ciertos instintos y tendencias de cuyo libre juego se supone ha de salir el bien general, aunque en realidad sólo resulte la anarquía; o bien de puro mirar a la persona, al "ángel" en la terminología d'orsiana, olvidará sus dimensiones reales y se sentirá incapacitado, por respeto a la "libertad de la persona", para el cumplimiento de los destinos históricos estatales.

Y esta es exactamente la situación para las tendencias personalistas de la doctrina política (1). Lo lamentable es que también de la filosofía católica hayan podido salir

(1) Estas antinomias se revelan en un escrito mío, publicado en 1934 bajo la notoria inspiración del personalismo unamunesco *(El Estado de Derecho en la actualidad)*, en el que demuestro la imposibilidad sociológico-política del Estado liberal, pero en el que una visión incompleta del hombre y la persona me ponen en oposición no sólo con la invasora democracia de masas, sino con el "fascismo". El descubrimiento de la dimensión nacional humana salva la antinomia y hace posible conjugar los valores personales con el Estado.

apoyos para esta falsa posición. Sin embargo, ahí está el caso de Maritain, tan sugestivo y perturbador a un tiempo. Maritain es el filósofo católico que mejor ha cumplido la función de ganar adeptos católicos a la causa "antifascista", en nombre del personalismo cristiano. Influído en parte por su ideología ha surgido en Francia un Movimiento, acaudillado por Enmanuel Mounier: *Esprit,* bajo el lema de la "revolución comunitaria y personalista", puro de intención, pero cuya imposibilidad intrínseca radica en que la ignorancia de la "dimensión nacional" no sólo le priva del más eficaz motor revolucionario, sino de toda posibilidad integral de comunidad y personalización (1).

También la filosofía jurídica española — la escasa existente — se hallaba en general bajo el signo personalista. Citemos a Fernando de los Ríos, con su interpretación humanista del socialismo. Especialmente, Luis Recasens Siches introduce el personalismo en la problemática de la filosofía del Derecho, bajo la inspiración de Radbruch, ensayista brillante y perturbador.

(1) Véase en *Cruz y Raya,* 1934, el Manifiesto del Movimiento.

III

Veamos en qué consiste lo perturbador de Radbruch. Según él (1), en el mundo de la experiencia hay sólo tres clases de objetos dotados de valiosidad absoluta: personalidades particulares humanas, personalidades colectivas humanas y obras humanas. Por tanto, tres tipos de valores: valores individuales, valores colectivos y valores de las obras. Los dos primeros tienen carácter ético; los últimos son los valores lógicos y estéticos: el arte y la ciencia, la cultura. Según cuál sea el valor que se reconozca como primario, resultarán tres distintas actitudes filosófico-políticas: personalista o individualista, transpersonalista conservadora y culturalista o transpersonalista propiamente dicha, a cada una de las cuales (excepto la última) corresponde la ideología de los distintos partidos políticos. El personalismo pone el Derecho y el Estado al servicio de los particulares o, más exactamente, al servicio de la ética individual. El transpersonalismo conservador que subyace a la ideología fascista, rechaza el punto de vista personalista y se endereza sobre todo a la conservación de la situación jurídico-política existente. Pero Radbruch reconoce que dentro de esta concepción conservadora, la personalidad goza de mayor relevancia que en el personalismo, pero "no porque éste estime menos la individualidad, sino más bien por la razón inversa. El transpersonalismo puede introducir la individualidad en el ámbito del Derecho, porque no significa para él un valor de

(1) Pueden verse sus *Gründzüge der Rechtsphilosophie*, 1914, reeditados en 1932 con el título de *Rechtsphilosophie*. Ed. esp. 1935.

orden superior, sino un medio al servicio de la comunidad. En cambio, por lo mismo que para el personalismo significa el fin de todo orden jurídico y político, puede realizarse más allá de la esfera jurídica. La personalidad ética es obra de la libertad y por eso la coacción jurídica no puede convertirla en objeto suyo, sino limitarse — en la concepción personalista — a posibilitar dicha libertad". Así planteado el problema, y puesto que al culturalismo o transpersonalismo propiamente dicho no corresponde ninguna actitud política concreta (de no ser, según Radbruch, la "clerical", en lo que Recasens le contradice, por incluir la "democracia cristiana" en el personalismo), en la necesidad de elegir políticamente entre la afirmación de la persona como fin último o su degradación a medio, parece fatal decidirse por el personalismo.

Claro que aquí radica el gran equívoco de la cuestión. Para la filosofía cristiana es indudable que la persona es un fin y no un medio, y dentro de esa denominación incluímos también a la filosofía del idealismo alemán (y por tanto la de Hegel) que, como filosofía de la libertad, representa una versión secularizada de la idea cristiana de la persona. *Pero esta tesis ético-metafísica no tiene nada que ver con la cuestión de si la organización político-estatal se subordina a la persona, o viceversa.* Se puede considerar la persona como fin en sí y, sin embargo, adoptarse, precisamente en virtud de esa consideración, una organización político-estatal de apariencia transpersonalista-conservadora. El Estado-Iglesia de la Contrarreforma, con su Tribunal de la Inquisición, representaba la máxima supeditación de la libertad personal, e incluso de la intimidad personal, a la norma impersonal del Estado-Iglesia; pero la vigencia de esa norma se debía precisamente a la consideración de la persona como fin en sí y no de medio al servicio de fines extrapersonales de ese Estado. Por eso pudo escribir una vez Unamuno que la Inquisición respetaba la dignidad hu-

mana más que, por ejemplo, un comerciante; pues éste (por muy "burgués-liberal" que sea) sólo ve en el hombre un medio al servicio de sus negocios particulares. La cuestión está en si puede verse la esencia de la persona en las distintas manifestaciones externas de su libertad empírica. Si se contesta afirmativamente, entonces ha habido un deslizamiento del personalismo ético-metafísico al individualismo político-social — y en ese caso hay que arrostrar las consecuencias políticas; — de lo contrario, debe reconocerse que el superindividualismo o transpersonalismo conservador puede ser, pero no es necesariamente, antipersonalista, esto es, contrario a la consideración de la persona como fin en sí y no como simple medio.

Lo cierto es que del personalismo se ha hecho un valor político polémico frente al fascismo, aprovechando el simplismo de la contraposición persona-Estado. Según el esquema de interpretación de Radbruch, el fascismo resulta encajado en el transpersonalismo conservador, puesto que antepone los valores colectivos, representados ante todo por el Estado, a los valores personales y, por consiguiente, es antipersonalista. Jugando con el equívoco de la palabra persona — ser racional, "individuo" — se dice que para el fascismo la personalidad no es un valor supremo, sino un medio al servicio del Estado. Y se recuerda el lema fascista: *No hay libertad frente al Estado ni fuera del Estado, sino sólo dentro del Estado.* De ese modo, se dice, el individuo, el hombre, la persona quedan aniquiladas, absorbidas por el moderno gigantesco Leviathan. El hombre dejaría de valer como hombre para no tener otro valor que el de ciudadano del Estado totalitario, y en tanto que le sea reconocido ese valor. La consecuencia sería el panteísmo estatal, de supuesta inspiración hegeliana (1).

Todo eso es puro tópico. Aun dejando aquí en suspenso

(1) Véase sobre este tema el estudio *Valor del Estado en el Nacionalsindicalismo.*

toda valoración sobre la filosofía política de Hegel, siempre cabría cuando menos hacerse esta pregunta, que es elemental: si el Estado es el valor supremo para Hegel, pero el Estado es la realidad concreta de la libertad y la libertad es la esencia del hombre, ¿se puede decir que se degrada al hombre, a la persona porque, precisamente en esa calidad, forma parte del Estado? En verdad, desde este punto de vista, no hay más motivo para calificar de antipersonalista que de lo contrario la filosofía hegeliana del Estado. Y lo mismo podría decirse de la filosofía política fascista, si es verdad que hay una filosofía "oficial" y ésta es, según se pretende, la hegeliana o neo-hegeliana. Pero cuando Giovanni Gentile absorbe la sociedad y el Estado *in homine interiore* y basándose en eso se afirma la identificación de individuo y Estado, ¿es más justo decir que se degrada y no que se sublima al individuo? Recurrir aquí al esquema de Radbruch tiene que fracasar necesariamente.

Como tiene que fracasar toda posición política que, en nombre del personalismo, contraponga el individuo al Estado como posibles valores supremos equivalentes pero antitéticos. La formación de la personalidad ética es, desde luego, obra de la libertad; pero la libertad puede servir también para la deformación de la personalidad. El mismo Radbruch confiesa que, en el personalismo, el Derecho y el Estado están al servicio de la moralidad individual, "pero, por lo mismo, también aí de la posible inmoralidad". Si Radbruch no fuese relativista, reconocería que es absolutamente preferible que el Estado sirva siempre a la moralidad, aunque para ello tenga que recurrir a la coacción, no obligando individualmente a comportarse moralmente (lo que ni es función del Estado ni sería tampoco servicio a la auténtica moralidad), pero sí para suprimir todas las posibilidades que se opongan a la realización de la libre personalidad ética, de la personalización esencial. Por lo

demás, ¿dónde comienza y dónde acaba la coacción de la personalidad ética por el Estado? Y admitiendo que ésta exista, ¿se puede decir en serio que sólo los regímenes llamados "totalitarios" ejercen esa coacción? Y, por último, ¿es posible desconocer que en *todo* régimen político-estatal existe un factor de totalización, variando sólo el acento de un régimen a otro? (1).

(1) En mi estudio antes citado sobre el *Estado de Derecho* he puesto de relieve las tendencias dictatoriales de la democracia de masas y especialmente los factores totalizadores de la República española. El tema se halla muy bien tratado, desde un punto de vista general, en la obra de VOEGELIN: *Der autoritäre Staat*, Viena, año 1935, cap. I.

IV

Se ha mencionado antes el nombre de Maritain (1). Éste ha sido encargado de dar una base filosófico-teológica más segura al personalismo, convirtiéndolo en un *humanismo integral.* El personalismo adquiere, pues, en Maritain, un fundamento católico-tomista, y desde este punto de vista comienza precisamente por hacer la crítica implacable de todo el humanismo al uso.

Maritain ve en el humanismo un fruto del Renacimiento. Éste desconectó al hombre de su relación con Dios y por eso su humanismo "antropocéntrico" fué un humanismo mutilado. Esa tendencia humanista fué tan potente en el Renacimiento, que a juicio suyo ni aun los jesuítas supieron librarse de ella. La doctrina de la gracia de Molina — *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* — equipara a Dios y a la libertad del hombre como dos fuerzas equivalentes que arrastran, a veces en sentido contrario, el carro del destino del hombre. Frente a esto, Maritain propugna un estricto retorno a la doctrina tomista de la gracia, en la que hay el fundamento para un humanismo *integral,* por *teocéntrico.* Hay que volver a restablecer la conexión entre Dios y el hombre, rota por el Renacimiento — exaltación de la libertad sin la gracia — y por la Reforma — imperio de la gracia sin libertad. — Pero Maritain sigue considerando de un modo unilateral al hombre. De él sólo ve ahora su intimidad esencial, su relación ontológica con Dios. Es decir, por así decirlo, ve la "perso-

(1) Véanse sus conferencias sobre *El problema de una nueva Cristiandad,* 1935 y su *Carta sobre la independencia,* publicada en *Cruz y Raya.*

na", pero no al "hombre". Y por haber conferido a la persona en el hombre el mismo valor de la persona en Dios, hace de ella un fin trascendente, el fin de la ciudad, al cual se ordena ésta. Maritain llega a distinguir entre la persona y el individuo, y afirma que así como éste es una parte de la ciudad, la persona emerge sobre ésta como su fin. Pero no falta razón a Joseph Desclausais (1) para temer que "la persona de Maritain sea ni más ni menos que el individuo de Rousseau, pero disfrazado de ángel". El hombre aparece en Maritain tajantemente dividido en persona e individuo y, en cuanto persona, desconectado de sus enraíces ónticos con la sociedad y la historia. Por eso equivoca Maritain su posición política y por eso no es tampoco integral su humanismo. Si la persona emerge y flota sobre la Ciudad, la política — que sólo puede tener validez para el orden de la Ciudad — se centra en Dios y se convierte en religión. No hay, a partir de ese momento, más ciudad que la ciudad mística, más actividad humana que la santificación sobrenatural, más ciencia política que la religión. Pero a los que todavía no han reconocido a Dios, les queda la libertad, que es suya y no ha de serles arrebatada. La política, para Maritain, requiere una cierta unidad, pero no tanto una unidad ideológica como una unidad del obrar, según un criterio cristiano. Es esto una superación del liberalismo neutro o anticristiano, puesto que da un fundamento cristiano a la acción política; pero como sólo se trata de acción, ésta puede ser llevada a cabo también por quienes no se declaren teóricamente cristianos. Lo importante es buscar la coincidencia y realizarla. De ese modo se respeta la persona humana, que es una forma de respeto a lo espiritual (2).

(1) Véase su certera crítica de MARITAIN en *Acción Española*, mayo de 1936.

(2) Véase en *Lo Stato*, marzo 1938, el artículo de T. NAPOLITANO: *Mano tesa e pugno chiuso*, con bibliografía sobre el tema de la aproximación de católicos y comunistas.

Pero, por muy sugestivo que todo esto parezca, hay que preguntarse si es posible que por cristianos y no cristianos, pero sobre una base cristiana, se encuentre una serie de coincidencias esenciales a realizar en el orden de la Ciudad, pero no porque se reconozca a ésta como un valor propio, como una unidad trascendente, con fines propios que cumplir, sino pensando exclusivamente en la libertad espiritual de la persona, que es el fin de la Ciudad. La respuesta a esta pregunta tiene que ser forzosamente negativa. Cristianos y no cristianos pueden coincidir en una serie de realizaciones terrenas, pero sólo a condición de que esa coincidencia se produzca sobre la base de un valor reconocido como común y encarnado precisamente por la Ciudad, en cuya interés se produce la coincidencia. Es decir, que la coincidencia tiene sentido cuando significa una *moral nacional* como la que, por ejemplo, propugnaba para España Ramiro Ledesma Ramos, al margen de las diferencias confesionales posibles entre los españoles. Pues esa moral nacional significa que se reconoce el valor específico de lo nacional, y que para salvaguardar ese valor es precisa la coincidencia esencial, es decir, la unificación. Pero si ese valor no se reconoce, de modo expreso o tácito, entonces la coincidencia (aun no suponiéndola en todo caso claudicación) sólo puede tener sentido *antinacional.*

Pero en el fondo de esto hay, además, una imposibilidad de otro tipo. Maritain quiere el respeto a toda manifestación de la libertad espiritual de la persona y hace de esta exigencia un postulado político; quiere, por tanto, que todo partido abandone sus pretensiones totalitarias y practique el diálogo con el adversario; y él mismo da el ejemplo dialogando a menudo (por ejemplo, con los comunistas de *Vendredi).* Pero ocurre que si las "derechas" se orientan cada vez más hacia su propio centro, las "izquierdas" hacen lo propio, es decir, lo contrario de lo que Maritain pretende. Y cuando así ocurre debe ser por al-

guna razón profunda que Maritain parece obstinarse en desconocer. Y por ese desconocimiento pide un imposible: que el cristianismo, por ejemplo, busque la coincidencia con el comunismo, sin dejar éste de ser comunismo ni cristianismo aquél. Pero esto es una imposibilidad. La realidad política más profunda del momento actual es el enfrentamiento de dos concepciones totalitarias inconciliables. La solución, evidentemente, no está en el diálogo y el abrazo final, sino en el triunfo de uno de los dos totalitarismos. Esta solución les parece escandalosa a los personalistas del tipo de Maritain, convertidos en abogados defensores de la causa del "adversario", en cuanto adversario. Pero olvidan que el respeto al adversario no consiste sólo, necesariamente, en transigir con él, sino en la integración de sus aspiraciones esenciales en el totalitarismo triunfante. Efectivamente, todo adversario tiene cosas, muchas cosas tal vez, de común con aquel con quien lucha. Precisamente esta es una característica de la lucha entre los totalitarismos fascistas y el marxista. Ramiro Ledesma lo definía exactamente diciendo que su antimarxismo era una rivalidad en el terreno revolucionario. Por consiguiente, Maritain profesa un error de trágicas consecuencias si identifica la causa del proletariado con el movimiento social-comunista y cree en consecuencia que el totalitarismo fascista, por aniquilar el comunismo, aniquila igualmente la libertad espiritual del proletariado. Pero la verdad es que ni el ser comunista es la única manifestación posible de la libertad espiritual del proletario, ni el totalitarismo fascista sofoca esa libertad, antes bien, la exalta, la sublima, la eleva del plano meramente empírico al plano esencial. Recoger la voluntad revolucionaria del proletariado, integrarla en el punto de vista nacional, adscribirla a una tarea universal superclasista y realizar al propio tiempo sus aspiraciones esenciales, no es ahogar sino ennoblecer la personalidad del proletariado, es hacerle dejar de ser simple

"proletario" para situarlo en plano de igualdad con los demás productores, y elevarlo a "ciudadano" con más verdad que en el régimen liberal; es, pues, dar "realidad concreta" a su libertad espiritual. Cuando se desconoce esta verdad y se ve a un filósofo católico negar reconocimiento, en nombre de un personalismo o humanismo cristiano, a un movimiento totalitario que, en definitiva, quiere salvar eficazmente los mismos valores esenciales que aquél dice defender, piensa uno, no sólo que hay un error de Maritain, sino que Maritain es del error, que hay un *error Maritain.*

V

No se crea que estas críticas al personalismo exigen una renuncia a ser personalistas y humanistas. Precisamente porque, como ha dicho Spengler, el hombre moderno comienza a hartarse de la técnica — que ha sido factor de deshumanización, — y porque el hombre moderno se encuentra en la encrucijada de la angustia, cabría pensar en una aproximación al ideal humanista de aquel medieval Pedro de Chartres, que consideraba llave de la sabiduría *mens humilis, studium quaerendi, vita quieta.* Pero con sólo llamarse personalista se ha hecho muy poco. Afirmar que los valores personales son superiores a los colectivos, o implica el anarquismo a lo Stirner, o no dice nada sobre la estructura del Estado. Ahora bien, si con José Antonio se afirma el respeto a la libertad profunda de la persona y se asegura que sólo se respeta verdaderamente al hombre cuando se le estima portador de valores eternos, entonces no sólo se perfila un concepto serio y entero de la vida, sino que queda perfectamente delimitado este esencial personalismo de todo individualismo, liberalismo o personalismo político, que es lo que no hacen Radbruch ni los personalistas. Entonces se ve también que el personalismo aplicado a la política es un fraude, porque no tiene en cuenta al hombre total, en su unidad, sino sólo la "persona", superpuesta a la Ciudad, como en Maritain. Pero la persona está más allá o más acá del hombre, sin coincidir exactamente con él. El personalista olvida el problematismo del hombre real concreto, la angustia de la fini-

tud, la alegría a muerte de que ha hablado García Valdecasas, etc. Es verdad que el existencialista, en cambio, deleitándose beatamente en la contemplación de la existencia trágica, puede olvidar la persona. La morbosa beatería de lo trágico sólo puede superarse en una visión auténticamente totalitaria del hombre, pues sólo en ésta hallará de nuevo su vida el que la haya perdido. Pero el existencialismo de un Heidegger no puede lograr esto. La finitud que reconoce al hombre no es plena ni auténtica y debe ser corregida en un análisis más exacto de la existencia humana que reconozca al hombre la totalidad de sus limitaciones por arriba y por abajo (1). El *humanismo integral* o *totalitario* que necesitamos — más integral que el de Maritain que sólo es un personalismo — ha de considerar enteramente al hombre, que es *hombre y yo,* bestia y ángel, animal político e intimidad personal, animal histórico y ser destinado a vida inmortal, ahistórica, y que es todo eso juntamente, en unidad esencial de elementos sólo dialécticamente separables, que se convierten en puras abstracciones si se consideran con independencia unos de otros.

Así, el humanismo totalitario que postula el nacionalsindicalismo puede ser la base de un Estado totalitario en el que los valores humanos y personales estén garantizados como valores eternos e intangibles. Cuando el hombre adquiera la firme conciencia de lo que significa su condición de *zoon politikón,* advertida por la profunda intuición aristotélica; cuando llegue a comprender que su pertenencia al Estado no es el resultado de un azar ni un hecho más o menos molesto, sino una dimensión ontológica de su ser; cuando advierta que los destinos patrios no son simples peripecias transpersonales ante las que puede per-

(1) Véase acerca de esto el comprensivo y sereno estudio de la filosofía heideggeriana de Alfred DELP, S. J.: *Tragische Existenz,* año 1935.

manecer indiferente, sino que van de modo indisoluble ligados con sus más individuales destinos; cuando sienta en suma que la patria es consustancial al hombre y, por tanto, cosa esencialmente personal (1), entonces podrá el hombre no sólo fundar su personalidad en el Estado, sino sentirse en cierto modo fundador del Estado; no sólo se verá "enrolado" en los destinos patrios, sino que él mismo se sabrá forjador de tales destinos; y verá entonces en el Estado no ya el límite a su libertad, sino la realización y

(1) Tal es el profundo sentido de lo que llamaba LEDESMA RAMOS en su *Discurso a las juventudes de España* la "dimensión nacional del hombre". Es curioso que también el fino pensador cuasi marxista Hermann HELLER reconociese el valor de la patria para dar un sentido al socialismo; "los proletarios según MARX no tienen patria; pero MARX olvidó decir: deberían tenerla". (Véase su *Sozialismus und Nation*, 1925.) En realidad, el *apatrida* es un hombre mutilado. Claro que la ausencia de patria no le priva de los derechos esenciales que derivan de su personalidad ética; pero es que el derecho fundamental del apatrida es recibir una patria subsidiaria. Hay además una influencia decisiva de la patria en la formación de la personalidad. Una existencia colectiva chabacana y decadente no es el medio más adecuado para que florezcan en abundancia las personalidades delicadas y prontas al sacrificio. En cambio, en las grandes convulsiones históricas es precisamente la idea de la patria la que actúa de revulsivo, operando el milagro de que las almas hundidas en el decadentismo de las pequeñas virtudes burguesas encarnen de nuevo calidades heroicas y se den en abundancia los más sublimes ejemplos de salvación de la "persona" en la ofrenda alegre de la vida.

Claro que con esto no queda solucionado todo. El hecho de que la guerra sea un factor de auténtica "personalización", de salvación de la personalidad, no implica de por sí la existencia de un criterio personalista o humanista integral si, con Carl SCHMITT, por ejemplo, se cree que para hacer teoría política "auténtica" hay que partir del supuesto de que el hombre es malo por naturaleza, y convertir la guerra contra un adversario — no importa cuál — en la realidad única de la vida estatal (cfr. su *Begriff des Politischen*, 1932). Esto puede tener validez desde el punto de vista existencial, pero el nacionalsindicalismo no puede renunciar a la justificación ideal de la guerra. Y no puede ser justa una guerra que no tienda, en primero o en último término, a la salvación de aquellos valores religiosos, morales y culturales que constituyen el patrimonio de la cristiandad.

la realidad de su libertad esencial (sin perjuicio de una esfera última de intimidad personal, que no puede ser realizada en el Estado).

Cuando el hombre ve en el Estado su enemigo, no hay que esperar que el Estado posea escrúpulos humanistas. Pero el Estado podrá fundarse en el hombre, cuando el hombre se sienta plenamente hombre en el Estado. Entonces, el Estado será un factor de reconstrucción de la perdida unidad del hombre. Esto no pudo serlo el Estado liberal, basado en el antagonismo del hombre y el Estado; pues el hombre veía falsamente al Estado, y el Estado, a pesar de su respeto por el hombre, tampoco acertó a verlo en su plenitud e integridad. Menos aún puede serlo el marxismo, que subestima al hombre; y en la coyuntura marxista es simplemente un contrasentido hablar de valores específicamente humanos. Pero a España y su nacionalsindicalismo corresponde elaborar la nueva concepción humanista, en la que el respeto al hombre en cuanto hombre resulte una verdad fecunda que el mundo debe aprender. Por lo demás, ningún pueblo como el español ha respetado tan profundamente al hombre. Cuando Radbruch expone la concepción personalista, la resume en este pensamiento de Schiller: "Todo puede sacrificarse al Estado, excepto aquello para lo que el Estado sirve de medio. El Estado no es nunca un fin; es sólo una condición bajo la cual puede cumplirse el fin de la humanidad, que no es otro que el desenvolvimiento de todas las facultades del hombre." Pero igual hubiera podido citar la respuesta de aquel Virrey de la Nueva España, don Luis de Velasco, a los que protestaban de la abolición de la esclavitud por él decretada: "Que más importaba la libertad de los indios que todas las minas del mundo; que las rentas que de ellas percibía la Corona no eran de tal naturaleza que por ellas se hubieran de atropellar las leyes divinas y humanas"; y la cita hubiera tenido en este caso la ventaja de su más cálida y

profunda humanidad, de ser la expresión de un auténtico *humanismo totalitario.*

En José Antonio, este humanismo es una de las características más acusadas de su pensamiento. Pudo serlo, porque José Antonio no sólo es un magnífico ejemplo de serena intelectualidad, sino un egregio ejemplar de hombre íntegro, que es lo que casi nunca han sido los puros intelectuales. José Antonio nunca incidió en el pecado de convertirse en espectador inteligente de la tragedia española; sino que de su lucha por la redención de España hizo el sentido de su vida y de su muerte. Por eso se dió en él esa difícil armoniosa unidad vital entre su acción como hombre y su pensamiento como intelectual. José Antonio es uno de los más bellos ejemplos de humanismo integral, realizado egregiamente en su persona.

José Antonio fué, pues, humanista, en el sentido del eterno humanismo español, que en él, hombre del siglo xx, se resolvió en una concepción moderna, adecuada a la época, "totalitaria" y que tiende, sin embargo, a salvar al individuo, al que José Antonio exaltó en todo momento. "La revolución total, la reorganización total de Europa, dijo una vez, tiene que empezar por el individuo, porque el que más ha padecido con este desquiciamiento, el que ha llegado a ser una molécula pura sin personalidad, sin sustancia, sin existencia, es el pobre individuo, que se ha quedado el último para percibir las ventajas de la vida" (1). Poco después insistía significativamente en lo mismo: "la construcción de un orden nuevo la tenemos que empezar por el hombre, por el individuo, como occidentales, como españoles y como cristianos" (2). Y más tajante aún es aquella visión suya de un futuro próximo en el que existirán formas más maduras de armonizar al hombre con su contorno que las de los actuales Estados totalitarios, formas en que

(1) Discurso en el Círculo Mercantil de Madrid, 9 abril 1935.
(2) Discurso en el "Cine Madrid" de Madrid, 19 mayo 1935.

no se resolverá la disformidad entre el hombre y la patria anulando al individuo, sino que uno y otra volverán a hermanarse por la "reconstrucción de esos valores orgánicos, libres y eternos, que se llaman el individuo, portador de un alma, la familia, el Sindicato, el Municipio, unidades naturales de convivencia" (1).

José Antonio se considera, pues, occidental, español y cristiano, y eso le lleva a comenzar la revolución, la construcción del orden nuevo, por el individuo, que encarna un valor libre y eterno. Sin embargo, José Antonio no era "individualista". No es para el individuo del individualismo para lo que pide respeto y libertad, sino para el hombre, íntegramente, esto es, cristianamente entendido. "Queremos menos palabrería liberal y más respeto a la libertad profunda del hombre. Porque sólo se respeta de veras al hombre cuando se le estima, como nosotros lo estimamos, portador de valores eternos; cuando se le estima envoltura corporal de un alma, que es capaz de condenarse y de salvarse. Sólo cuando al hombre se le considera así, se puede decir que se respeta de veras su libertad, y más todavía si esa libertad se conjuga, como nosotros pretendemos, en un sistema de autoridad, de jerarquía y de orden" (2). Pero también José Antonio conoció la dimensión nacional del hombre. La patria no sólo era para él "una síntesis trascendente, una síntesis indivisible, con fines propios que cumplir" sino una auténtica condición de la libertad y dignidad individual. Su genial concepto de la patria como una "unidad de destinos en lo universal" es la interpretación más justa, más certera y más humana que cabe dar de ella. Con ese concepto es cierto hasta la evidencia que la libertad y grandeza del individuo son inseparables de la grandeza y la libertad de la patria. Por eso podía pedir José Antonio, a sabiendas de que no incurría en "panteís-

(1) Discurso en el "Cine Madrid" de Madrid, 17 noviembre 1935.
(2) Discurso del 29 de octubre.

mo estatal", la identificación de los destinos del hombre y de la patria, como condición precisa para la existencia de un Estado fuerte sin ser tiránico, capaz de ordenar la economía sobre bases más justas que puedan dar efectividad en el plano de las realidades cotidianas a la dignidad y la libertad del hombre (1).

Ramiro Ledesma decía genialmente que somos hombres cabales y plenos en tanto somos cabales y plenos españoles, no a la inversa. Pero eso es porque en el fondo de lo español radican los más puros quilates de lo humano; y porque somos el pueblo más "humanista" y más "personalista" y, al mismo tiempo, el menos individualista, a pesar del tópico de nuestro individualismo, porque España es el pueblo en el que las unidades naturales de convivencia tienen más arraigo. Eso lo vió certeramente José Antonio y de ahí el profundo y españolísimo sentido del hombre, su cristiano e integral humanismo que rodea, como una atmósfera vital, su nacionalsindicalismo.

Y cuando José Antonio dijo aquello de que "lo religioso y lo militar son los dos únicos modos enteros y serios de entender la vida", por lo cual pedía "para toda la existencia española, para toda la existencia de nuestra falange, un sentido de servicio y sacrificio" (2), seguía de lleno en la tradición del humanismo español, que ya había expresado un idéntico concepto de la vida por boca del viejo Séneca, cuando decía que *vivere militare est.* Humanista integral fué también nuestro Renacimiento, encarnado típicamente en la egregia figura de Luis Vives, y humanista fué la Contrarreforma, en su condición de fenómeno renacentista (3). En otra ocasión he aludido en confirmación de esta

(1) Cfr. Discurso de 9 abril 1935.

(2) Discurso de 17 noviembre 1935.

(3) Véase acerca de esto mi estudio *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos y la estructura económica,* Zaragoza, 1937, cap. XI: *Espíritu de la Contrarreforma.*

tesis a la españolísima figura del jesuíta Luis de Molina, cuya doctrina de la gracia es una formidable valoración del esfuerzo humano, que por sí mismo, con sólo una acción conjunta de Dios (que no recae sobre la voluntad, sino directamente sobre el efecto), puede labrarse su eterna salvación (1). Esta doctrina es el más rudo contraste que pudo oponerse al sombrío predestinismo calvinista y al jansenismo posterior. Por otra parte, mientras el humanismo laico renacentista conducía inexorablemente a un desequilibrio y rotura de la esencial unidad del sujeto humano, la concepción española imponía la unidad del hombre. Al paso que los creadores de nuestro Derecho de gentes, con inimitado sentido de la universalidad, afirmaban la unidad entre los hombres.

Por eso, el postular con el nacionalsindicalismo un Estado que sea un instrumento totalitario al servicio de la integridad patria, no es una contradicción, sino una confirmación del humanismo y del personalismo. Ya es sabido que el primer tipo de Estado moderno "totalitario" es el

(1) Ya el título de la obra decisiva de MOLINA indica bastante a este propósito: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos* (1588). Contra LUTERO y CALVINO afirma el valor de la voluntad libre para la elaboración del propio destino personal. *Si voluntas non est,* se pregunta, *quae operatur, sed solus Deus elicit in ea operationes bonas ac malas, quae quaeso libertas in ea manet, qua ne ratione merito et laudi, aut peccato aut vituperio tribui illi potest quod uno aut altero modo operetur.* Dios coopera inmediatamente con todas las causas segundas — con la libertad humana en nuestro caso; — pero el concurso general de Dios no influye en la causa, sino con la causa inmediatamente en el efecto. *Concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum.* Tan necesario es el concurso general de Dios como el de la libertad; pero en todo caso la voluntad es absolutamente libre; *etiam circa actus suos supernaturales, qui sine auxilio Dei esse non possunt, esse ita libera, quod in potestate ipsius est cooperari, aut non cooperari, cum auxilio divino, vel etiam elicere actum repugnantem.*

Estado católico español de la Contrarreforma, que tuvo por base un humanismo integral en el sentido explicado. Bien es verdad que ahora no sería posible hacer recaer el acento tan exclusivamente sobre lo religioso como en el Estado de la Contrarreforma y que ciertas manifestaciones personales pueden gozar de un margen más amplio de libertad; pero la concepción del hombre y el sentido último del Estado son, *mutatis mutandis,* en lo esencial idénticos.

Tampoco se podría hablar con plenitud de sentido de un *sentido humanista del nacionalsindicalismo* si éste adoptase una actitud pura y simplemente *nacionalista.* Pero en este error no será posible incidir después de la tajante afirmación de José Antonio: "no somos nacionalistas, porque el ser nacionalistas es una pura sandez; es implantar los resortes espirituales más hondos sobre un motivo físico, sobre una mera circunstancia física; nosotros no somos nacionalistas, porque el nacionalismo es el individualismo de los pueblos; somos españoles, que es una de las pocas cosas serias que se puede ser en el mundo" (1). La nación, en efecto, para poder ser afirmada como un valor, no puede considerarse desligada de una universalidad superior, en la cual, y para la cual, realiza una tarea misional. El nacionalismo se vuelve de espaldas a esa universalidad y se despreocupa de la tarea que en ella le incumbe realizar. La nación nacionalista vive para sí: vegeta. O se expande en un imperialismo de mala especie, que se sirve del petróleo y del dólar como pretexto e instrumento de su acción. La nación afirmada como suprema realidad colectiva valiosa no es, no puede ser eso. La nación se redime de su pecado original en el Imperio. Roma y su Imperio, ha dicho Eugenio D'Ors, han hecho posible la humanidad. Y el Imperio español ha sido servicio a la Humanidad, en el sentido cualitativo de la palabra. La vocación

(1) Discurso de 17 noviembre 1935.

al Imperio es la marca de las naciones selectas. Sólo de estas naciones puede decirse con verdad, siguiendo a Max Scheler, que son "personas colectivas"; pues Scheler aplica aquí la palabra persona no en el sentido jurídico usual, sino en su sentido ético, que en su teoría podría resumirse en la idea de servicio. Los valores de la persona se realizan en el servicio a lo transpersonal. Por eso, las naciones que carecen de los valores éticos de la personalidad son justamente las naciones nacionalistas. Pero esto nunca lo fué España, sino una nación imperial, una nación que ha servido y sirve a la humanidad, sirviendo a la catolicidad.

El nacionalsindicalismo que, en estas dimensiones, encarna la más exacta tradición ideológica española (1) resulta la forma más seria de ser personalista y humanista. Dar al hombre *la patria, el pan y la justicia,* y adscribir su vida, entendida como milicia, al servicio de la catolicidad, es abarcar al hombre en las más esenciales dimensiones de su ser: es la posibilidad de formar hombres con longitud y latitud, hondura y sublimidad, como quería San Pablo — que es el supuesto para poder instaurar el humanismo en la cultura. — El nacionalsindicalismo es así la realidad concreta del personalismo y del humanismo totalitario: *es el modo más serio de respetar al hombre en cuanto hombre* (2).

(1) El tema del humanismo español está muy bien tratado por MAEZTU, en su *Defensa de la Hispanidad.*

(2) Clemente FUSERO (en su artículo *Nuovo umanesimo spagnuolo,* publicado en *Crítica fascista,* 1.° septiembre 1938) se muestra conforme con esta tesis, comentando nuestro artículo en el número 3 de *Jerarquía: Sentido humanista del nacionalsindicalismo,* que sirve de base al presente ensayo. "Inseritosi nella continuità della tradizione umanistica spagnola, quella che ha il suo massimo assertore teoretico nel gesuita Luis de MOLINA, il nazionalsindicalismo realizza l'unica essaltazione possibile della persona umana, che consiste nell'investirla di finalità trascendenti e sociali. Di fronte all'avvento della *totalitarietà* nella vita politica della nazione, l'antico personalismo spagnolo non si ritiene, dunque, menomato, ma esaltato. L'ansia di rinnovamento onde è scossa la vecchia Na-

zione imperiale fa si che questa *totalitarietà* — suprema norma del tempo — appaia come una garanzia di poderose affermazioni: prima fra tutte, il ritorno, dopo due secoli di isolamento progressivo, all'esercizio di una funzione mondiale. La migliore Spagna ha capito che questo apporto costituiva l'unica condizione di sopravvivenza consentita al tradizionale personalismo della razza. In un secolo totalitario, non può prosperare che un umanesimo totalitario. Fuori di tale soluzione, non restava al personalismo spagnolo... altra prospettiva che quello di finire schiacciato dal brutale rullo compressore del comunismo russo. Nel Nazionalsindicalismo, esso riacquisce invece la dignità e l'importanza di una forza nazionale, di un atteggiamento spirituale, di uno stile, e rientra vigorosamente in quella mistica del nuovo Stato che sotto l'impulso di José Antonio PRIMO DE RIVERA, fiancheggiato di tutto uno studio di filosofi e poeti, si viene giorno per giorno determinando" (pág. 336).

INDICE DE AUTORES

(Los números indican las páginas)

Agustín (San), 5.
Alexeiev, 158.
Algeciras (Cura de), 36.
Ambrosini, 158, 161, 164, 165, 166.
Antoine, 47.
Aparicio, 115.
Aparisi Guijarro, 122.
Aragón, 167.
Areilza, 136.
Argüelles, 35.
Aristóteles, 5, 223.
Arriaga, 23.
Azcárate, 64, 79.
Azpiazu, 212.

Ballaratti, 160.
Balmes, 28.
Barthélemy, 85.
Battaglia, 20, 72.
Baudelaire, 108.
Bavaj, 158.
Beneyto, 15, 160.
Berdiaeff, 79, 106, 121, 138.
Bergson, 104.
Berl, 64.
Binder, 48, 54, 55, 64, 94, 139.
Bluntschli, 18.
Bodda, 15, 181.
Bodin, 46.
Bonaudi, 166.
Bonn, 66, 109.
Bonnard, 160.
Bortolotto, 166, 167.
Brodovitch, 158.
Burckhardt, 115, 229.
Burdach, 229.
Burke, 54.
Calker (F. van), 64.
Calvino, 255.
Campogrande, 167.
Cánovas del Castillo, 53.
Cantalupo, 151.
Capasso, 166.
Caristia, 15.
Carlos VII, 131.
Castillo (C. del), 151.
Cavour, 55.
Cea (José de), 36.
Cesarini Sforza, 166.
Chartres (Pedro de), 248.
Chesterton, 230.
Chiarelli, 166.
Chimienti, 166, 167.
Cicala, 205.
Cossio, 85.
Costamagna, 15, 166.
Crosa, 168.
Curcio, 166.
Cusa (Nicolás de), 26.

D'Agostino (Gracco), 167.
Dante, 5, 43.
Darmstaedter, 14, 48, 49, 51.
Delp, 196, 249.
Desclausais, 244.
Donoso Cortés, 18, 28, 68, 101, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 117.
Dorado Montero 112.
D'Ors (Eugenio), 256.
Duguit, 19, 57, 58.
Dupont de Nemours, 46.

Eckhart (Maestro), 227.
Elorduy, 211.
Epicuro, 24.
Ercole, 15, 19.

Fabricius, 160.
Fantini, 166.
Fernández Almagro, 51.
Fernández Cuesta, 146.
Ferrari, 44.
Fichte, 51, 136, 202, 233.
Fragapane, 166.
Francesco (De), 158.
Frank, 160.
Frantz, 64.
Freisler, 160, 204.
Frick, 160.
Fusero, 257.

Ganivet, 125.
García Gállego, 28.
García Morente, 44.
García Valdecasas, 234, 249.
Gentile, 138, 166, 204, 241.
Gentz, 54.
Gerber, 57.
Gierke, 28.
Gil Robles (E.), 49, 54, 64, 216, 217.
Giménez Soler, 18.
Girola, 167.
Goebbels, 159.
Goethe, 5, 32, 51, 232.
González Bueno, 132.
Gorgias, 24.
Grocio, 23, 73.
Gurvitch, 29, 45, 47, 58, 151.

Hartmann (Nicolai), 38, 39.
Hauriou, 32.
Hegel, 5, 38, 43, 100, 101, 138, 139, 141, 150, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 221, 223, 233, 239, 241.
Heidegger, 196, 234, 249.
Heller, 19, 22, 32, 38, 40, 46, 47, 52, 57, 60, 78, 85, 109, 113, 114, 194, 195, 215, 250.
Herder, 51, 232.
Herrfahrdt, 85, 86.
Hitler, 123, 150, 159.
Hobbes, 24, 30, 46, 208.
Höhn, 158, 160, 168.
Hold-Fernek, 58.
Hooker, 30.
Houet (A. L'), 104.
Huber, 160, 204.
Hugo (Víctor), 33.
Humboldt (W. von), 47.

Issakovitch, 158.

Jaspers, 234.
Jellinek (G.), 29, 30, 57.
Jemolo, 166.
Johanny, 64, 158, 159, 160, 168.
Jordana, 146.

Kahl-Furchtman, 161.
Kant, 30, 31, 51, 57, 232, 233.
Keim, 140, 168, 169.
Kelsen, 13, 14, 16, 19, 20, 26, 57, 58, 59, 60, 73, 74, 80, 87, 92, 93, 95, 104, 105, 107, 109, 112, 119, 194, 195.
Koellreutter, 15, 62, 153, 160, 204.
Kraus, 16.

Laband, 57.
Lafuente (V.), 18.
Lagarde (P.), 26, 28.
Laín Entralgo, 196.
Landsberg, 229, 234.
Langhams, 158.
Larenz, 95.
Larrazábal, 34.
Lasky, 50, 57, 61, 62.
Lasson, 204, 208, 209, 221.
Ledesma Ramos, 114, 198, 220, 221, 228, 245, 246, 250, 254.
Legaz, 167.
Lessing, 51.
Lingg, 160.
Liuzzi, 181.
Locke, 29, 30.
Longhi, 166.

López de Haro, 18.
Lutero, 230, 255.

Maeztu, 125, 136, 137, 231, 257.
Maggiore, 15, 166.
Malraux, 227.
Mann (Thomas), 48.
Manoilesco, 67, 131, 132, 146, 151, 152, 153, 157, 158, 160.
Maranini, 166.
Marañón, 82, 83, 84.
Maraviglia, 166.
Marcos (Teodoro Andrés), 27.
Maritain, 27, 139, 237, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249.
Marx, 40, 104, 195, 202, 203, 214, 215, 250.
Mendizábal (A.), 28.
Mendizábal (L.), 28.
Menéndez Pelayo, 230.
Merkl, 94.
Michels, 64, 166.
Milton, 29.
Minguijón, 18, 41, 231.
Mirkine Guetzévitch, 19, 56, 121, 158.
Mohl (R. von), 23.
Molina, 243, 255, 257.
Montesquieu, 14. 30.
Mortati, 166.
Mounier, 237.
Mourlane Michelena, 7.
Muñoz Torrero, 52.
Mussolini, 113, 114, 123, 140, 169, 204.

Napolitano, 244.
Neesse, 160.
Neumann, 64.
Nietzsche, 204, 230.

Occam, 26.
Olivetti, 166.
Ortega Gasset, 44, 45, 59, 83, 84, 114, 196, 227, 230, 234.

Pablo (San), 257.
Padua (Marsilio de), 26, 43.
Panunzio, 8, 15, 77, 85, 142, 146, 151, 154, 155, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 180.
Pareto, 195, 204.
Passerin d'Entreves, 30.
Pemartín, 138.
Pidal, 79.
Platón, 5, 197, 223, 229.
Power, 35.
Pradera, 54.
Primo de Rivera (José Antonio), 15, 81, 94, 124, 133, 139, 198, 199, 201, 213, 218, 220, 222, 248, 252, 253, 254, 256, 258.
Proudhon, 101, 103, 108.
Pufendorff, 46.

Radbruch, 31, 48, 64, 237, 238, 239, 240, 241, 248, 251.
Ranelletti, 167.
Recaséns, 25, 28, 237, 239.
Redondo (Onésimo), 222.
Reuss, 160.
Ríos (F. de los), 137, 237.
Rivera Pastor, 51.
Rocco, 15.
Roder, 64.
Rohmer, 64.
Romano (Santi), 85, 167.
Romero Otazo, 25, 28.
Rommen, 25.
Rosa, 64.
Rosenberg, 151, 204.
Rossi, 166.
Rousseau, 24, 30, 31, 55, 113, 244.
Rubio (J. M.ª), 199.
Ruffia (Di), 85.
Ruiz Manent, 28.

Salemi, 166, 167.
Sánder, 94.
Sauer, 64.
Sauter, 23, 24, 26.
Scheler (Max), 38, 45, 70, 232, 233, 234, 257.
Schemm, 160.
Schiller, 232, 251.
Schleiermacher, 208.

Schlessinger, 158.
Schmitt (Carl), 14, 16, 18, 22, 40, 53, 54, 55, 58, 64, 66, 67, 77, 78, 85, 95, 96, 101, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 113, 129, 140, 149, 152, 153, 154, 155, 161, 168, 180, 204, 213, 219, 250.
Schweininchen, 16.
Schwer, 212.
Seibert, 158.
Seipel, 66.
Semprún, 28.
Séneca, 125, 254.
Sidney, 29.
Smend, 61, 118, 119.
Sommer, 161.
Sorel, 104, 195, 204.
Souto Vilas, 220.
Spengler, 195, 248.
Spranger, 65, 213.
Stahl, 23, 25, 26, 52, 53, 64, 107.
Stein (L. von), 50, 215.
Stirner, 248.
Stuckart, 161.
Sturzo, 202, 203.
Suárez, 25, 27, 73, 169.

Taparelli, 27.
Teresa de Jesús (Santa), 137.
Timaschew, 158.
Toennies, 30.
Tomás de Aquino (Santo), 5, 26, 27, 201, 210, 211, 217, 223, 230.
Toreno (Conde de), 34.
Treitschke, 64.
Treumann, 28.

Unamuno, 84, 234, 235, 236, 239.

Valera (F.), 83.
Vázquez, 23.
Vázquez de Mella, 54, 64.
Vecchio (Giorgio Del), 15, 31, 72, 204, 205.
Vegas Latapié, 17, 33, 42.
Verdross, 94.
Vierkandt, 56.
Vitoria, 26, 27.
Vives (L.), 254.
Vögelin, 22, 50, 57, 64, 213, 242.
Vogelsang, 42.
Volpicelli, 154, 155, 166.

Wagner (A.), 14.
Weber (Max), 18, 40.
Wieland, 51.

Xirau, 32, 62.

Zángara, 64, 157, 158, 161, 166, 167, 182, 187.

INDICE DE MATERIAS

Págs.

PRÓLOGO 5

EL ESTADO DE DERECHO

I. — El concepto del Estado de Derecho 13
II. — El Estado de Derecho en la ideología del Derecho natural democrático 23
III. — Sociología del Estado de Derecho 37
IV. — El conflicto entre la moderna democracia y el Estado de Derecho 57
V. — La juridicidad 71
VI. — La Justicia constitucional 88
VII. — Teología política 100
VIII. — Estado de Derecho y Estado totalitario . . . 117

PARTIDO Y ESTADO

I. — Del Estado de partidos al Estado de un partido. 129
II. — La nueva forma del Estado nacional: el "Estado-Iglesia" 135
III. — Partido-Estado y Estado-partido 142
IV. — Teoría general del partido único 146
V. — Situación y naturaleza jurídica del partido . . 157
VI. — F. E. T. y de las JONS en el Estado Nacional-sindicalista 170

VALOR DEL ESTADO EN EL NACIONALSINDICALISMO

I. 193
II. 198
III. 201

Págs.

IV. 206
V. 212
VI. 220

SENTIDO HUMANISTA DEL NACIONALSINDICALISMO

I. 227
II. 229
III. 238
IV. 243
V. 248

ÍNDICE DE AUTORES 259